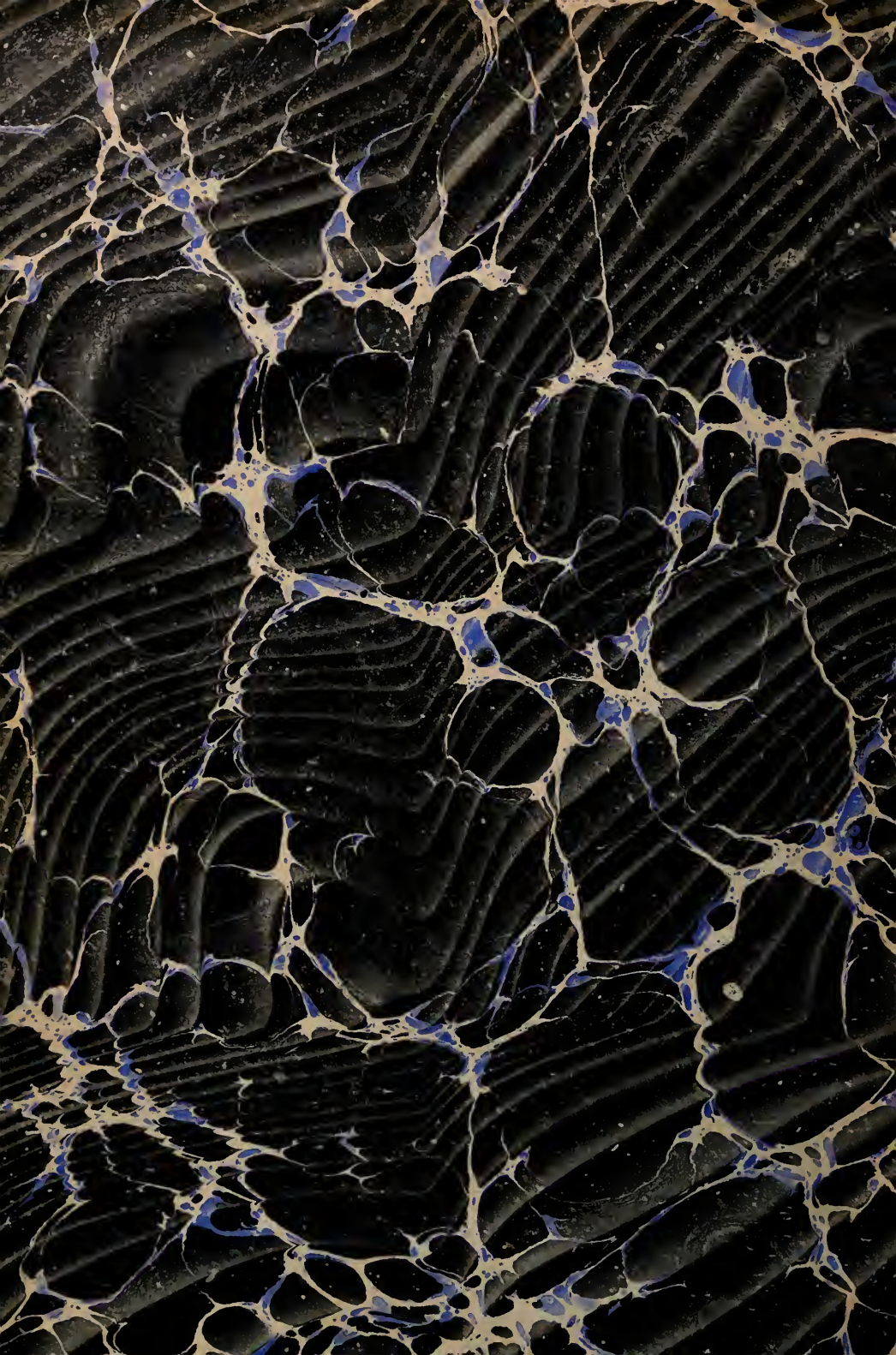
F 93
3 1761 06611036 2



Die Philosophie

im

Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts.

Festschrift für Kuno Fischer

unter Mitwirkung

von

O. Liebmann, W. Wundt, Th. Lipps, B. Bauch, E. Lask,
H. Rickert, E. Troeltsch, K. Groos

herausgegeben

von

W. Windelband.

Zweite verbesserte und um das Kapitel Naturphilosophie
erweiterte Auflage.

556639
32.53

Heidelberg 1907.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

Verlags-Archiv Nr. 179.

Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen, werden vorbehalten.

Kuno Fischer

zum

achtzigsten Geburtstag

gewidmet

von

den Verfassern und dem Verlag.

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/diephilosophiei00wind

An Kuno Fischer.

Zu seinem achtzigsten Geburtstag, 23. Juli 1904.

I.

Im Blütenalter hoffender Jugendzeit,
Voll Wissensahnung und der Erkenntnis Drang,
Der Welten Rätsel und des Lebens
Tiefes Geheimnis im Herzen tragend,

Umsaß dich oft der lauschenden Schüler Schaar
Begier'gen Ohrs und sinnenden Blicks, wenn du
Lichtspendend lehrtest, was die Weisen
Alter und neuerer Zeit ersonnen.

Gedankenwelten, menschlicher Geisteskraft
Gewalt'ges Ringen, höherer Einsicht Lohn,
Irrtum und Zweifel, bittre Kämpfe,
Lügenbesiegende Macht der Wahrheit;

Sophistenspiele von der Vernunft entlarvt,
Und echter Tiefsinn, welcher den Wahn durchschaut,
Auf festen Grund stößt und von hier aus
Strenger Begriffe Gerüst emporbaut; —

Was einst Athen in heiligen Mauern sah,
Was am Ilissos Sokrates wandelnd sprach,
Was Platon überird'schen Auges
Hinter dem sinnlichen Schein erblickte,

Was in der Dinge Wesen der Stagirit
Als Lebenskern und innere Triebkraft fand,
Entelechieen, die sich wirkend
In der natürlichen Welt entfalten; —

Dann Zeitenumsturz, langer Verfinst'rung Nacht,
Der Völker Fluten, kirchlicher Dogmenbau,
Barbarensinn, der langsam dämmernd
Strahlen der älteren Weisheit ahnte;

Ein neuer Morgen, neuer Entdeckung Licht,
Der Künste Blühen, höhere Wissenschaft,
Sprengung der Fesseln, Welt und Menschheit
Recken sich aus ins Unbegrenzte;

Wie Descartes zweifelnd fand der Gewißheit Quell,
Spinoza gläubig beugt sich der Allnatur,
Europas Denker vielzerklüftet
Neuer Systeme Gewalt erproben;

Bis endlich dort im Norden Vernunftkritik,
Als Sonn' emporsteigt über dem Meinungsstreit,
Den Geist beleuchtend, der sich selber
Innere, äußere Welten aufbaut; —

Dies alles lehrst du; lauschender Schüler Schaar
Folgt deiner Lippen voller Beredsamkeit
Und lernt und staunt und sieht der Menschheit
Höchste Gedanken sich neu verjüngen.

II.

Nur das vermag dem Geist sich zu entfalten,
Was samenhaft in Seelentiefen ruht;
Und was der Mensch erdichtet, denkt und tut,
Von Innen stammt's, von innerer Kräfte Walten,
Vom Mittelpunkt. Dort wohnt die Werdespur
Zukünftiger Gedanken, Worte, Werke;
Er schöpft's aus sich, er wird durch eigne Stärke
Spiegel der Welt und Echo der Natur.

Allüberall, im Großen wie im Kleinen,
Aus Möglichkeiten Wirkliches entspringt,
Anlage sich entwickelnd vorwärtsdringt
Und wächst und reift, in Früchten zu erscheinen;
Aus Samen sprießt empor der Pflanzenwald,
Scheintotem Stoff hat Leben sich entrungen,
Chaotischem Nebel ist die Welt entsprungen,
Natur schafft wachsend sich die Vollgestalt.

Was gibt es Größres als der Menschheit Ringen
Nach letzter Wahrheit, nach dem Sinn der Welt?
Fern liegt das Ziel auf weitem, weitem Feld;
Stufe für Stufe nur läßt sich's erzwingen.
Wo kurzer Blick nichts sieht als Irren, Schwanken,
Streit der Systeme, ew'gen Meinungskrieg,
Müh' ohne Frucht und Kämpfen ohne Sieg,
Sieht großer Sinn den Fortschritt der Gedanken.

III.

Unwiederbringlich ruht die Vergangenheit.
Erlosch'ner Tage Bilder, den Träumen gleich,
Die nächtlich dunklen Schlaf durchwandern,
Zaubern zurück die entfloh'nen Zeiten.

Wir fesseln sie, wir halten sie fest im Geist,
Und neu belebt kehrt wieder des Lebens Lauf;
Kindheit und Jugend, Mannesalter
Tauchen empor in Erinnerungen;

Gutes und Schlimmes, Schmerzen und Lust und Qual,
Entschlüsse, Taten, Pläne, des Schicksals Gunst
Und Mißgunst, sich'ren Willens Streben,
Zögern und Zweifeln und Sichermannen.

Wohl dem, der sah und wußte, wozu er lebt,
Das Ziel, zu dem sein Genius ihn bestimmt,
Der angespannt in Kraft und Arbeit
Rastlos gerungen, dem Ziel sich nähernd.

Du blickst zurück; Jahrzehnte sie ziehn vorbei;
Du siehst vor dir, was eigene Kraft erschuf,
Dir selbst und uns. Ein reiches Leben!
Köstliche Früchte der Arbeit spendend.

Zwar harte Schläge treffen mit schwerer Faust;
Grausamer Tod dem Manne das Liebste raubt;
Das Herz schreit auf, die Brust erzittert
Unter den Wunden, die kaum vernarben. —

Wer könnte trösten? — Lindernder Freundschaft Wort;
Und jene Stimme, die uns zu sagen scheint:
Weltwesen, dem wir all' entstammen,
Werde zusammen uns wieder führen;

Und dann des Lebens Krone, der höchste Lohn,
Bewußtsein, daß der eigenen Leistung Werk
Der Menschheit Fortschritt weiterfördernd
Viele gefördert, und: Dank der Nachwelt!

Jena.

Otto Liebmann.

Inhalt.

Seite.

An Kuno Fischer von Otto Liebmann V
Psychologie von Wilhelm Wundt 1
Naturphilosophie von Theodor Lipps 58
Logik von Wilhelm Windelband 183
Ethik von Bruno Bauch 208
Rechtsphilosophie von Emil Lask 269
Geschichtsphilosophie von Heinrich Rickert 321
Religionsphilosophie von Ernst Tröltsch 423
Ästhetik von Karl Groos 487
Geschichte der Philosophie von Wilhelm Windelband 529

Psychologie.

Von Wilhelm Wundt.

I.

Mehr vielleicht als irgend ein anderes Gebiet der Philosophie sieht sich die Psychologie im Wendepunkt des 19. und des 20. Jahrhunderts in einer umstrittenen Lage. Was ihre Aufgabe sei, welche Wege zu deren Lösung sie einzuschlagen habe, und wie sich demzufolge ihre Zukunft gestalten werde, darüber schwanken die Meinungen nicht am wenigsten unter denen, die sich selbst an der psychologischen Forschung beteiligen. Da gibt es manche, die sie ganz aus der Philosophie ausscheiden möchten, um sie der Naturwissenschaft als deren jüngsten Sproß anzugliedern; andere, die umgekehrt in ihr die spezifische „Geisteswissenschaft" sehen, in der sie die Philosophie selbst aufgehen lassen wollen. Daneben fehlt es nicht an einer vermittelnden Richtung, die den fördernden Einfluß naturwissenschaftlicher Methoden und die Notwendigkeit einer Allianz mit der Biologie und Physiologie zur Lösung der Probleme des Lebens anerkennt, dabei aber doch die Eigenart der psychologischen Arbeit gegenüber diesen naturwissenschaftlichen Nachbar- und Hilfsgebieten zu wahren sucht. Und hier zerfällt nun freilich auch diese Mittelpartei wieder in zwei Fraktionen. Der einen gilt die Psychologie als eine positive Einzelwissenschaft, die gerade so gut wie die Physik, Physiologie oder Geschichte ihren Platz außerhalb der Philosophie habe. Die andere möchte die alte Zugehörigkeit zu dieser nicht missen, da die Tatsachen des unmittelbaren seelischen Erlebens mit den Problemen, die wir der Erkenntnistheorie, Ethik, Religionsphilosophie und anderen anerkannt philosophischen Gebieten zuweisen, auf das engste zusammenhängen. Wolle man daher auch prinzipiell der psychologischen Forschung eine Sonderstellung einräumen, so sei dies doch ohne praktische

Bedeutung. Denn wie immer man theoretisch die Grenzen ziehen möge, praktisch werde es wohl dabei bleiben, daß der Psychologe zugleich Philosoph sein müsse, und daß der Philosoph hinwiederum der Psychologie nicht entraten könne.

Hier ist nicht der Ort zu entscheiden, welche dieser verschiedenen Anschauungen die richtige ist. In einem Bild des gegenwärtigen Zustandes der Wissenschaft dürfen auch die Kontraste nicht fehlen, die diesem Bilde eigen sind. Im Lichte jener historischen Betrachtung, wie sie sich im Laufe des 19. Jahrhunderts vor allem in der Philosophie durchgesetzt hat, werden wir aber auch hier es versuchen müssen, den heutigen Zustand zunächst aus der Vergangenheit zu begreifen. Da gibt es nun kaum eine Epoche in der vorangegangenen Entwicklung unserer Wissenschaft, in der die herrschenden psychologischen Strömungen bei aller Verschiedenheit mit denen unserer eigenen Zeit übereinstimmendere Züge bieten wie die Mitte des 18. Jahrhunderts und die ihr folgenden Dezennien. Schon in der allgemeinen Wertschätzung der Psychologie begegnen sich beide Zeitalter, ohne daß freilich das unsere in dieser Beziehung ganz mit jenem früheren sich messen könnte. In der Schulphilosophie hatte das Interesse an psychologischen und an den sie berührenden ethischen und ästhetischen Fragen die metaphysischen Probleme, um die sich das vorangegangene Jahrhundert so eifrig bemüht, in den Hintergrund gedrängt. Man lebte der Überzeugung, eine den Menschen über sein eigenes Wesen aufklärende Seelenforschung sei die nützlichste, für das Studium der geistigen Anlagen und ihrer Betätigung nicht minder wie für die allgemeine Menschenkenntnis unentbehrliche Wissenschaft. Daraus entsprang von selbst der Wunsch, diese Seelenforschung zu popularisieren, ein Streben, das sofort auch die nächstverwandten Gebiete der Moral und Ästhetik und von diesen aus die gesamte Philosophie ergriff. Hier setzte zugleich das Interesse an den Störungen des psychischen Lebens, an Schlaf, Traum und verwandten Zuständen ein, und von da aus spannen sich Beziehungen zu den in der Physiologie und Medizin herrschenden Lehren. Indem die Teleologie dieses Zeitalters den Menschen als den Mittelpunkt ansah, um den sich das ganze Getriebe dieser Welt bewege, und indem sie hinwiederum in der individuellen Persönlichkeit die Verkörperung der Menschheit als solcher erblickte, blieben die Fragen der

Moral und Pädagogik die letzten und wichtigsten, neben denen nur noch in wechselnder Stärke die religiösen Bedürfnisse ihre Rechte geltend machten. Alle diese praktischen Interessen drängten aber auf die Psychologie hin. Aus ihr, aus der Vertiefung in das eigene Selbst glaubte man eine weit sicherere Orientierung auf den verschlungenen Pfaden des Lebens gewinnen zu können als aus den großen Systemen der vorangegangenen Philosophie. Daß die Gedanken dieser Philosophie und ihrer verschiedenen Richtungen in der Psychologie selbst nachwirkten, blieb dabei nicht selten unbeachtet. Dennoch war das religiöse Interesse und die Stellung zur positiven Religion schließlich für den einzuschlagenden Weg, damit aber auch für den Einfluß philosophischer Richtungen entscheidend. Je einseitiger man auf eine praktische Moral ausging, die lediglich dem wirklichen Leben dienen wollte, um so mehr stützte sich in der Tat die Psychologie auf solche Bestandteile der älteren Systeme, die selbst schon einer reinen Aufklärungstendenz gehuldigt hatten, und um so mehr entwickelte sie sich zu einer Verstandes- und Reflexionspsychologie, die den gesamten Inhalt des seelischen Lebens zu intellektualisieren bemüht war. Sobald dagegen das religiöse Interesse dominierte, so begann auch der Inhalt der großen Weltanschauungen der vorangegangenen Zeit, vor allem eines Spinoza und Leibniz, in eine andere Beleuchtung zu rücken, und die Psychologie wurde, indem sie sich diesen Einflüssen hingab, mehr und mehr von der Gefühlseite und von den dunkeln Regungen des Seelenlebens gefesselt. Lebendiger als in der fast verschollenen oder uns, wo wir sie aus historischem Interesse wieder heranziehen, in den meisten ihrer Erzeugnisse ungenießbar gewordenen wissenschaftlichen Psychologie treten uns diese Strömungen in der schönen Literatur entgegen: in der Neigung zur Selbstbeobachtung seelischer Regungen und Stimmungen, in den Bekenntnissen, Tagebüchern und Briefen, zu denen die Enge des kleinbürgerlichen Lebens jener Tage reichliche Muße ließ, in den Charakter- und Stimmungsschilderungen der psychologischen Romane von der reflektierenden wie von der empfindsam schwärmerischen Gattung, endlich nach der praktischen Seite hin in der Begeisterung für neue Erziehungsideale und in den moralisierenden und erbaulichen Abhandlungen der neu entstandenen populären Zeitschriften. Alle diese Stimmungen und

Strebungen des 18. Jahrhunderts spiegeln sich uns noch in dem Lebenswerk Goethes. Nur freilich spricht hier überall aus den alten Formen die Stimme einer neuen Zeit. In Goethes Tagebüchern, Briefen und sonstigen Bekenntnissen herrscht durchaus nur der unmittelbare, unreflektierte Ausdruck der äußeren und inneren Erlebnisse des Dichters, im vollen Gegensatze zu jener Bekenntnisliteratur, die, zwischen eitler Selbstbespiegelung und selbstquälerischer Reflexion hin und her schwankend, die echten Züge der Persönlichkeit unkenntlich macht. Nicht anders weicht in „Werthers Leiden" die gekünstelte Stimmungspoesie des psychologischen Romans den Äußerungen echter gewaltiger Leidenschaft. Den pädagogischen Idealen aber, in denen die Unterschiede persönlicher Anlage einer schemenhaften Gleichheit der Individuen geopfert waren und, wie das bei aller Begeisterung für das Natürliche noch Rousseaus „Émile" zeigt, der Zögling nur das willenlose Werkzeug für die Ausführung der Pläne eines weisen Erziehers ist, diesen falschen Idealen stellt der „Wilhelm Meister" endlich das Bild einer ganz aus der Eigenart der Persönlichkeit entspringenden Selbsterziehung gegenüber. Hier überall erscheint uns Goethe als der unsere, als derjenige unter den Zeugen unserer großen Literaturperiode, dem sich die Gegenwart am nächsten verwandt fühlt. Aber im Hintergrund dieser Goetheschen Weltanschauung stehen doch, so sehr sie selbst eine andere geworden ist, die nämlichen Stimmungen und Strebungen, aus denen dereinst die Tagebuchliteratur und der psychologische Roman des 18. Jahrhunderts entsprungen waren. So ist es denn auch wohl kein Widerspruch, daß uns heute jene Periode der deutschen Philosophie, die von Christian Wolff bis zu Kant reicht, in ihrem Gedankengehalt wie in ihrer äußeren Form fremder geworden ist als die vorangegangene und die nachfolgende, daß sie aber trotzdem in der allgemeinen Geltung der psychologischen Interessen wie in den Hauptrichtungen, nach denen diese sich scheiden, fast wie eine Vorläuferin der wissenschaftlichen Bewegungen unserer Tage sich ausnimmt.

Schon die philosophischen Einflüsse, unter denen die heutige Psychologie sich entwickelt hat, sind in der Tat denen des 18. Jahrhunderts nahe verwandt. Christian Wolff, dieser trotz seiner zu psychologischer Vertiefung wenig angelegten Natur einflußreichste Schriftsteller, hatte durch die bevorzugte

Stellung, die er der Psychologie in seinem Systeme anwies, wesentlich dazu beigetragen, das Interesse an ihr zu wecken und zu verbreiten. Wolff aber stand gerade hier, mehr als in irgend einem anderen Teil seiner weitverzweigten philosophischen Arbeit, auf Leibniz' Schultern. In der Metaphysik und Naturphilosophie hatte er den idealistischen Grundgedanken der Monadenlehre beseitigt, in der praktischen Philosophie war die Idee der zweckvollen Harmonie bei ihm einem äußerlichen Utilitarismus gewichen. Nur in der Psychologie hatte er den Leibnizschen Begriff der Seele als der vorstellenden und strebenden Zentralmonade festgehalten. Auf diesen Begriff hatte er, soweit nicht auch hier durch den von ihm wieder erneuerten Cartesianischen Dualismus seine Auffassung veräußerlicht wurde, gleichermaßen seine rationale wie seine empirische Psychologie aufgebaut. Aus Leibniz stammte daher der auf die ganze folgende Zeit übergehende Intellektualismus dieser Seelenlehre, aus Leibniz aber auch die Lehre von den Klarheitsgraden der Vorstellungen, an die späterhin das Interesse für die dunkeln Seiten des Seelenlebens, für die Gefühle, Stimmungen und abnormen seelischen Zustände wieder anknüpfen konnte. Bei Wolff selbst und seinen unmittelbaren Nachfolgern überwog indes völlig die rationalistische Tendenz. Daher das Bemühen dieser Psychologie, die Unterschiede zu nivellieren, um alles möglichst auf die gleiche Höhe verstandesmäßiger Betrachtung zu erheben. Wo Leibniz den dunkeln seelischen Regungen die Bedeutung einer qualitativen Eigenart zugeschrieben hatte, die sie unserem Begriff des Gefühls nahe brachte, da erblickte die Wolffsche Psychologie nur eine größere oder geringere Deutlichkeit der Vorstellungen, — Unterschiede, die man bezeichnenderweise mit der verschiedenen Schärfe der äußeren Sinneswahrnehmung in Parallele brachte, wie sie z. B. bei den Gesichtsobjekten die verschiedene Entfernung vom Auge bedingt. Mit diesem Streben nach möglichster Ausgleichung der qualitativen Eigenart seelischer Erlebnisse stand die weitere Eigenschaft dieser Psychologie im Zusammenhang, daß sie jene sämtlich den gleichen Normen des logischen Denkens unterordnete, die aus den verwickelteren intellektuellen Tätigkeiten zu abstrahieren sind. Eine Interpretation, welche die der unmittelbaren Auffassung geläufigsten Akte des reflektierenden Denkens auf die Gesamtheit der seelischen Vorgänge

hinüberträgt, wie sie der Psychologie des gewöhnlichen Lebens noch heute eigen ist, beherrscht daher diese ganze Psychologie, die solcher Anpassung an die Vulgärpsychologie sicherlich einen Teil ihrer Popularität verdankte. Denn zur Popularität gehört vor allem leichte Verständlichkeit, und am verständlichsten sind ja im allgemeinen solche Lehren, die jedem das nämliche sagen, was er selbst schon gedacht hat. Die merkwürdige Ausdehnung, in der in Wolffs deutscher Psychologie sowie in den Schriften seiner Nachfolger die Ausdrücke „denken" und „Gedanke" für alle möglichen psychischen Inhalte vorkommen, ist, ebenso wie der allumfassende Gebrauch des Wortes „Idee" in der englischen und französischen Psychologie dieser und der vorangegangenen Zeit, ein sprechendes äußeres Zeugnis für diese die tatsächlichen Eigenschaften und Unterschiede der psychischen Erlebnisse gleichmäßig in demselben Medium logischer Reflexion auflösende Tendenz.

Dennoch widersetzen sich schon bei einer oberflächlichen Analyse die seelischen Tatsachen der rücksichtslosen Durchführung einer solchen Intellektualisierung und Rationalisierung. So wird denn jene logische Interpretation durch eine zweite Betrachtungsweise ergänzt und teilweise berichtigt, die ebenfalls einem schon in der Psychologie des täglichen Lebens empfundenen Bedürfnisse entgegenkommt und hier in den durch die Bezeichnungen der Sprache festgelegten Begriffen ihren Ausdruck gefunden hat. Die von der Sprache geprägten Ausdrücke wie Denken, Wollen, Begehren, Fühlen u. a., sie besitzen ja an sich lediglich die Bedeutung oberflächlich und nach unsicheren Merkmalen abstrahierter Allgemeinbegriffe, über deren Eigenschaften und Unterschiede sich das natürliche Sprachgefühl keine Rechenschaft gibt. Auf die diesen Begriffen entsprechenden einzelnen Tatsachen, die jeder in sich erlebt hat, kann man hinweisen, die Begriffe selbst aber kann man ebenso wenig unterscheidend definieren, wie sich etwa der Unterschied der Empfindungen weiß und schwarz definieren läßt. Mag sich nun aber auch jenes in der Sprache lebende Denken, das den Worten zuerst ihre Bedeutung gegeben hat, hierbei beruhigen, so verhält sich das anders auf dem Standpunkt wissenschaftlicher Betrachtung. Sie will mindestens über die Beziehungen Rechenschaft geben, in denen die durch solche Bezeichnungen unterschiedenen Tatsachen zueinander stehen. Und hier sind dann

von vornherein zwei Wege möglich. Man kann entweder jeden Komplex von Tatsachen, der mit einem bestimmten Namen bezeichnet wird, gewissermaßen als ein Reich für sich betrachten, das jene Tatsachen gerade so in sich einschließt, wie die Seele selbst als der allgemeinste dieser Gattungsbegriffe die Gesamtheit der seelischen Erlebnisse umfaßt. Damit werden die besonderen Gebiete seelischer Tätigkeit zu einer Art von Unterseelen oder, wie man es gewöhnlich ausdrückt, zu spezifisch geschiedenen seelischen „Vermögen". Dies ist der Standpunkt der sogenannten Vermögenstheorie, die freilich eigentlich keine Theorie, sondern nur eine Einteilung der seelischen Vorgänge in verschiedene Gattungen ist. Der zweite Weg besteht darin, daß man die mannigfaltigen seelischen Äußerungen auf eine einheitliche Quelle zurückführt, sei es indem man aus einer einzigen jener seelischen Kräfte die übrigen abzuleiten sucht, sei es daß man irgend einen metaphysischen Prozeß voraussetzt, der durch sein verschiedenes Verhalten die einzelnen Erscheinungen hervorbringe, analog etwa wie man in der Naturphilosophie aus den Veränderungen eines an sich nicht in die Erscheinung tretenden metaphysischen Substrates, der Materie, die Naturerscheinungen ableitet.

In der Psychologie Wolffs und seiner Schule ist das erste dieser Hilfsmittel, die Umwandlung der durch Abstraktion und Klassifikation gewonnenen Gattungsbegriffe in seelische Vermögen, das vorwaltende gewesen. Darum hat ihr die Geschichte den Namen der „Vermögenspsychologie" gegeben, obgleich sie weder die erste noch die letzte psychologische Richtung war, die von dieser Umwandlung Gebrauch machte. Wenn in ihr allerdings das oberflächliche Schematisieren und Subsummieren, das einem solchen Verfahren unvermeidlich anhaftet, besonders augenfällig hervortritt, so trägt daran hauptsächlich die äußerliche Anwendung, die Wolff und seine Schüler von den Vermögensbegriffen machten, die Schuld, und diese ihre psychologische Methode, die später Herbart mit Recht verspottete, entsprach hinwiederum ganz dem oberflächlichen Charakter dieser Verstandesphilosophie überhaupt. Dennoch darf man sich durch Herbarts treffende Kritik, die diese Seite der Vermögenspsychologie, weil sie die schwächste war, allein herauskehrte, nicht verführen lassen zu glauben, von Wolff und seinen Nachfolgern sei die Forderung, zwischen den verschiedenen

Seelenvermögen Beziehungen herzustellen und schließlich eine sie alle verbindende Einheit der seelischen Vorgänge anzunehmen, völlig vernachlässigt worden. Ganz einem solchen „Krieg aller mit allen", wie es Herbart schilderte, glich in der Tat das Verhältnis der Seelenvermögen doch nicht. Eher könnte man es dem Bilde einer beratschlagenden Ratsversammlung vergleichen, in der zwar jeder seine besondere Meinung hat und manchmal auch die Gegensätze nicht fehlen, in der sich aber doch alle in einer und derselben gemeinverständlichen Sprache unterhalten. Diese Sprache war eben hier die des logischen Räsonnements. In ihr kam das Gefühl bald dem Verstand zu Hilfe, bald rebellierte es gegen ihn, in ihr verwies der Verstand das Begehren zur Ruhe, oder zügelte er das schrankenlose Schwärmen der Einbildungskraft. So übte der Verstand, die logische Reflexion, die Herrschaft auf allen Gebieten des geistigen Lebens, und er stellte innerhalb der Vielheit seelischer Vermögen die erwünschte Einheit her. Auch hier half aber wieder der Leibnizsche Begriff der klaren und dunkeln Vorstellungen in jener äußerlichen Rationalisierung, die man mit ihm vorgenommen hatte. Jedes Seelenvermögen wurde zu einer Art von Neben- oder Unterverstand, der auf seinem Sondergebiet in derselben Weise, nur mit beschränkteren Mitteln haushalte wie der eigentliche Verstand und eben darum diesem in allen wichtigen Dingen wie ein Vasall seinem Lehnsherrn untertan sei. Von der Psychologie ging diese Betrachtungsweise auf die von ihr abhängigen philosophischen Gebiete über, nicht nur auf die Ethik, wo ihr die Verstandesmoral des 17. Jahrhunderts bereits den Boden bereitet hatte, sondern auch auf die Ästhetik, wo selbst ein verhältnismäßig so selbständiger Denker wie Alexander Baumgarten für das ästhetische Wohlgefallen nur die Formel zu finden wußte, es sei ein „niederes Erkennen", das durch die sinnliche Anschauung statt, wie das höhere, durch den Verstand vermittelt werde. Die Nachwirkungen dieser Vorherrschaft der logischen Reflexion über alle Gebiete des geistigen Lebens sind deutlich genug noch bei Kant wahrzunehmen, der seine drei großen Kritiken der theoretischen, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft zunächst den drei Grundvermögen des Erkennens, Wollens und Fühlens zuweist, dabei aber diese zugleich den drei logischen Grundfunktionen des Begriffs, des Urteils und

des Schlusses unterordnet. Denn die theoretische Vernunft denke das einzelne unter allgemeingültigen Begriffen, die praktische Vernunft suche nach dem Vorbild des Schlusses zu dem Gegebenen die letzten unbedingten Prämissen auf; und zwischen beiden vermittle schließlich das reflektierende Urteil als die logische Funktion, die dem subjektiven Gefühl des Schönen und Erhabenen sowie der objektiven Vorstellung einer Zweckmäßigkeit in der Natur entspreche.

Dennoch waren schon zu Kants Zeit die Grundlagen längst wankend geworden, auf denen sich das Gebäude dieser schematisierenden und reflektierenden Vermögenspsychologie erhob. Die Beobachtung der einfacheren seelischen Tätigkeiten, wie sie bei den Sinneswahrnehmungen, den Erinnerungsvorgängen, den Trieb- und Instinkthandlungen zur Wirkung gelangen, mußte den Psychologen, denen die rationalistische Philosophie nicht das Auge für die wirklichen Tatsachen geblendet hatte, notwendig den Gedanken an einen psychischen Mechanismus nahe legen, der, ohne sich im geringsten um jene von der Reflexionspsychologie interpolierten Begriffe, Urteile und Schlüsse zu kümmern, die Erscheinungen mit einer ähnlichen blind wirkenden Gesetzmäßigkeit hervorbringe, wie sie bei dem Walten der Naturgesetze zu beobachten sei. Es ist das Verdienst der englischen Psychologie des 18. Jahrhunderts, diesen Gedanken in den Vordergrund gerückt zu haben. Bei Locke und Berkeley bereits vorbereitet, hat er um die Mitte des Jahrhunderts in dem gleichzeitig von Hartley und Hume entwickelten Begriff der Assoziation seinen klassischen Ausdruck gefunden, und von der Psychologie aus ist dieser Begriff nicht bloß auf die in diesem ganzen Zeitalter niemals klar von ihr geschiedene Erkenntnistheorie, sondern auch auf dasjenige Gebiet übergegangen, das um seines praktischen Nutzens willen von der Verstandesaufklärung besonders geschätzt war, auf die Moralphilosophie. Früh schon traten auch auf deutschem Boden die Wirkungen der Assoziationslehre in der Psychologie der Wolffschen Schule, die unter ihrem Einfluß mehr und mehr eine eklektisch empirische Richtung einschlug, sowie in neuen Versuchen einer selbständigen oder an die Nerven- und Sinnesphysiologie sich anlehnenden Bearbeitung der psychologischen Probleme hervor. Nun erst, unter der befruchtenden Wirkung dieser von außen zuströmenden neuen Ideen und des großen-

teils erst durch sie angeregten Kontaktes mit der Naturwissenschaft begann das Interesse an pathologischen Fragen mehr und mehr über den engen Bezirk der Schule sich auszubreiten. Die schematisierende Methode der Vermögenspsychologie blieb zwar bestehen; doch neben ihr gewann das Streben die Überhand, möglichst viele Tatsachen, einzelne Beobachtungen, besonders aber merkwürdige und wunderbare Erlebnisse und Berichte über abnorme Zustände zu sammeln. Wie unwissenschaftlich infolge dieser oft plan- und kritiklosen Arbeitsweise die Psychologie wird, um so interessanter und populärer wird sie; um so vergänglicher ist freilich zugleich diese ganze Literatur der Selbstbeobachtungen und der Berichte über seltsame Erlebnisse und krankhafte Seelenzustände. Ein Werk wie das von 1783—1793 in zehn Bänden erschienene „Magazin für Erfahrungsseelenkunde" von Karl Philipp Moritz, das sich selbst als ein „Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte" ankündigte, hat für uns kaum mehr ein anderes als ein kulturhistorisches Interesse. Will man in kritisch geläuterter Form, sich spiegelnd in dem Geiste einer großen Persönlichkeit, die sich auch im kleinen nicht verleugnet, diese praktische Richtung der Psychologie jener Tage kennen lernen, so muß man Kants „Anthropologie" lesen. In ihr ist ein Schatz reicher Erfahrung und feiner Beobachtung niedergelegt, der die zahlreichen Bände jenes Magazins und anderer ähnlicher Werke der gleichen Zeit weit aufwiegt.

Fruchtbarer als in der meist planlosen Sammeltätigkeit zur Erweiterung der praktischen Menschenkunde hat die Assoziationspsychologie auf einzelne unabhängige Denker gewirkt, die ungefähr um dieselbe Zeit, da Kant seinen Ansturm auf das dogmatische Gebäude der Wolffschen Philosophie unternahm, eine neue, rein auf Erfahrung gegründete Seelenlehre aufzurichten und von da aus Anknüpfungspunkte teils bei der Erkenntnistheorie, teils bei der Naturwissenschaft zu gewinnen suchten. Bekanntlich ist es das Schicksal verdienstlicher Leistungen, daß sie in einer Epoche, die größere, sie überragende aufzuweisen hat, in deren Schatten verschwinden. Wäre das nicht, überstrahlte nicht vornehmlich im Gedächtnis der Nachwelt die aufgehende Sonne der kritischen Philosophie diese schwächeren Gestirne, so würden wohl noch heute die nun fast vergessenen Schriften eines Hermann Samuel Rei-

marus, Joh. Nikolaus Tetens und Dietrich Tiedemann als bedeutsame Anläufe zur Gewinnung einer exakten, von naturwissenschaftlichem Geiste erfüllten psychologischen Forschung gelten. Dennoch ist es nicht bloß die größere Revolution auf dem Felde der Philosophie, die diese gleichzeitigen Versuche einer Reform der Psychologie in den Hintergrund gedrängt hat, sondern mehr noch fällt für uns ins Gewicht, daß sich alle diese Psychologen, so anerkennenswert ihre Leistungen sind, von den zwei Schwächen, an denen die Psychologie der Aufklärungszeit krankte, nicht zu befreien vermochten: von der Schablone der Vermögensbegriffe und von der aus der Vermengung der eigenen Reflexion mit den Tatsachen entstehenden Rationalisierung des gesamten seelischen Lebens. Gegen diesen letzten Fehler vermochte auch die Assoziationspsychologie nicht zu schützen. Denn der gleiche einseitige Intellektualismus, der der Vermögenslehre Wolffs eigen war, herrschte auch in ihr, nur daß sie sich das Intellektuelle selbst mehr als eine mechanische Verknüpfung denn als eine logische Verarbeitung der Vorstellungen dachte. Im Sinne dieser intellektualistischen Auffassung redete daher die Assoziationspsychologie nicht von Assoziation schlechthin, sondern von Ideenassoziation, wobei eben unter „Ideen" nach dem von den englischen Psychologen eingeführten Sprachgebrauch sowohl Vorstellungen wie Begriffe und Verbindungen solcher, unter allen Umständen also Erkenntnisakte oder deren Bestandteile verstanden wurden. Bei den deutschen Intellektualisten drohte aber dieser Mechanismus der Ideenassoziation immer wieder in ein logisches Räsonnement umzuschlagen, das es zu einer treuen, unverfälschten Anschauung des wirklichen Geschehens nicht kommen ließ. Das ist es, was uns heute selbst die Schriften eines Tetens und Tiedemann bei allem Verdienst, das insbesondere Tetens für die logisch-psychologische Analyse der Grundbegriffe der Erkenntnislehre in Anspruch nehmen darf, in ihrem psychologischen Inhalt ungenießbar macht. Dies gilt um so mehr, als wir überall da, wo sich diese und andere Schriftsteller auf naturwissenschaftliche Voraussetzungen stützen, den Mangel an physiologischer Einsicht, wie ihn die Bedingungen der Zeit mit sich führten, lebhaft empfinden. Denn bei allen den Punkten, wo die Physiologie als Hilfsdisziplin eingreifen mußte, wie in der Lehre von den Sinneswahrnehmungen und von den Bezie-

hungen des seelischen Lebens zur Gehirntätigkeit, bewegte sich diese Psychologie teils in höchst unbestimmten, teils in hypothetischen und fragwürdigen Vorstellungen.

Auf die seit Descartes' Spekulationen über die Funktionen des Gehirns und der „Nervengeister" bei Philosophen wie Physiologen verbreitete Tendenz, die seelischen Vorgänge zu den Eigenschaften des Nervensystems in Beziehung zu bringen, gewann nun aber die Assoziationspsychologie einen hervorragenden Einfluß. In dieser Hinsicht ist es charakteristisch, daß nicht David Hume, der uns heute als der hervorragendste Repräsentant dieser Richtung gilt, sondern David Hartley ihr Führer wurde. Hume trat erst in den Vordergrund, als die erkenntnistheoretischen Anwendungen der Assoziation mehr als die psychologischen die Aufmerksamkeit zu fesseln begannen. Hartley dagegen hatte den Assoziationsbegriff von vornherein wesentlich nur psychologisch verwertet. Hier aber hatte er nicht die Assoziationsphänomene als unmittelbare und nicht weiter abzuleitende Tatsachen der inneren Erfahrung behandelt wie Hume, sondern er hatte sie sofort mit den zu seiner Zeit verbreiteten nervenphysiologischen Hypothesen in Verbindung gebracht. Durch die Sinnesreize entstehen Schwingungen der Nervenflüssigkeit, die sich in der gleichen Weise wiederholen, wenn die nämlichen Reize wiederkehren, und die durch diese häufige Wiederholung in bestimmten Verbindungen immer leichter von statten gehen, so daß sich gewisse Vibrationen schließlich regelmäßig begleiten, sobald nur eine von ihnen durch einen äußeren Reiz angeregt worden ist. Die Assoziation im psychologischen Sinne ist nach dieser von Hartley eingeführten Vorstellung lediglich eine Folgewirkung der Nervenmechanik. Von da aus liegt aber der Gedanke nahe genug, das Seelische überhaupt als Gehirnfunktion zu deuten. Sehr bald verband sich daher der Assoziationsbegriff in diesem Hartleyschen Sinne mit jenem im 18. Jahrhundert in den Schriften von Lamettrie, Maupertuis und anderen Repräsentanten der französischen Aufklärung vertretenen „psychophysischen Materialismus", der die Empfindung entweder als eine Eigenschaft der Materie oder mindestens als eine solche der Nervensubstanz ansah, alle Zusammensetzungen und Aufeinanderfolgen von Empfindungen aber, also alle wirklichen seelischen Erlebnisse mechanisch durch die Wirkungen und Wechselwirkungen dieser

hypothetischen Schwingungen der Hirnmoleküle vermittelt dachte. So erwuchs hier aus dem Zusammenfluß der englischen Assoziationspsychologie und der in dem französischen Materialismus fortlebenden Traditionen der mechanischen Naturphilosophie Descartes' eine „physiologische Psychologie", die von vornherein die Selbständigkeit der Psychologie preisgab und sie zu einem bloßen Anhangs- oder Anwendungsgebiet der Physiologie zu machen suchte. Auch auf deutschem Boden hat diese Richtung zu einer Zeit, da schon die Ära der kritischen Philosophie anzubrechen begann, namentlich in ärztlichen Kreisen starke Verbreitung gefunden. Sie verband sich hier mit allerlei Versuchen, die verschiedenen Arten seelischer Vorgänge zu bestimmten Provinzen des Gehirns in Beziehung zu setzen. Hatte die Physiologie der vorangegangenen Zeit nach einem „Sitz der Seele" gesucht, bei dessen Bestimmung man sich in der Regel mit der von Descartes getroffenen Wahl der Zirbeldrüse nicht zufriedengestellt fand, so wurden nun die Seelenvermögen Wolffs im Sinne der neu erstehenden Lokalisationshypothesen verwertet. So hat schließlich im Wendepunkt des 18. Jahrhunderts diese ganze Bewegung in der „Phrenologie" Franz Joseph Galls ihren Abschluß gefunden. In den Schriften dieses medizinischen Psychologen sind alle die Hauptströmungen wieder zu erkennen, aus denen sich die vorangegangene Entwicklung zusammensetzte. Der Vermögenspsychologie entnahm er die psychologischen Grundbegriffe für die von ihm unterschiedenen „Seelenorgane", wobei er nur die Zahl der Vermögen teils, wie er meinte, nach den Ergebnissen der Beobachtung, teils zum Zweck der Gewinnung möglichst zahlreicher Merkmale für die Bestimmung des menschlichen Charakters vermehrte. Der Reflexionspsychologie schloß er sich an, indem er jedes Seelenvermögen und Seelenorgan als eine „niedere Intelligenz" betrachtete und demgemäß deren Funktion nach ihrer psychologischen Seite auf ein logisches Urteilen und Schließen zurückführte. Endlich die Assoziationspsychologie warf ihre Schatten in der auch hier wiederkehrenden Vorstellung von „Nervenschwingungen", auf deren Erzeugung die erste Entstehung, und auf deren kombinierte Wirkungen die Verbindungen der seelischen Vorgänge zurückgeführt wurden.

II.

Alle diese Strömungen der Psychologie des 18. Jahrhunderts, die noch in dieser letzten in die wissenschaftliche und populäre Medizin jener Tage hereinreichenden Bewegung nachwirken, sind längst vorübergerauscht. Die gewaltige Bewegung des philosophischen Denkens, die mit Kant begann, von Fichte und Schelling weitergeführt wurde und endlich in Hegel ihren Abschluß fand, sie hat die Erzeugnisse jener psychologischen Ära unter sich begraben und fast die Erinnerung an sie ausgelöscht. Das kommende Geschlecht fand keinen Geschmack mehr an dieser emsigen Seelenforschung, die trotz redlichen Bemühens nicht aus dem Zauberkreis der alten Vermögensbegriffe und der allmählich ebenso schablonenhaft behandelten Ideenassoziationen herauskam. Andere Bedürfnisse, andere Interessen hatten sich der Geister bemächtigt. Das Erkenntnisproblem drängte nach neuen Lösungen. Die Natur erschien nach den um die Wende des Jahrhunderts hervortretenden Entdeckungen in einem neuen, überall durch den Entwicklungsgedanken verklärten Lichte. Nicht minder rang sich in Sittlichkeit und Recht, in Kunst und Religion die Idee des geschichtlichen Werdens zur Herrschaft; und immer dringender erhob sich, getragen von den gewaltigen Völkerkämpfen, die diese Zeit erfüllten, die Frage nach Sinn und Bedeutung der Menschheitsgeschichte. Was wußte die Psychologie der Aufklärungszeit auf diese, was wußte sie auf alle jene anderen Fragen zu antworten? Was bedeuteten diesen großen Problemen gegenüber ihre Bemühungen um die Bereicherung der Menschenkenntnis? Und hatten auch nur diese Bemühungen einen greifbaren sicheren Erfolg erreicht? Kein Wunder, daß diese ganze Psychologie bald so gut wie vergessen war. Der dogmatische Rationalismus selbst wurde wenigstens durch Kants unsterbliche Kritik und durch Hegels meisterhafte historische Würdigung dem Gedächtnis der Nachwelt bewahrt. Die Psychologie, die dieser Philosophie entsprossen war, existierte mit ihrer umfangreichen Literatur nur noch im Staub der Bibliotheken.

Aber wie unfähig immer sich die Psychologie des 18. Jahrhunderts gegenüber den großen Fragen erweisen mochte, die eine neue Zeit stellte, es konnte nicht dabei bleiben, daß die Philosophie fortan unbekümmert um die psychologische Er-

forschung des geistigen Lebens ihre Probleme, die denn doch zu ihrem wesentlichsten Teile Probleme des geistigen Lebens sind, in Angriff nahm. Erwies sich die alte Psychologie untauglich für die neuen Bedürfnisse, so mußte eine neue entstehen. Und in der Tat, so verschieden man sonst über Aufgaben und Methoden der Psychologie unserer Tage denken mag, darin sind wohl alle einig, die ihr überhaupt ein Existenzrecht zuerkennen, daß ihr Ziel kein anderes sein kann als dies, der heutigen Wissenschaft und insonderheit der heutigen Philosophie dasselbe zu sein, was die Psychologie des 18. Jahrhunderts der Philosophie ihrer Zeit sein wollte. Ja vielleicht kann man in diesem Fall im Hinblick auf die Richtung, welche die Philosophie des verflossenen Jahrhunderts gewonnen hat, in der Aufstellung des Ziels der neuen Psychologie noch um einen Schritt weitergehen. Die metaphysischen Systeme des 17. Jahrhunderts, denen die meisten der psychologischen Theorien des 18. ihre nächste Anregung verdankten, standen an sich durch die in ihnen herrschende ontologische Denkweise der psychologischen Betrachtungsweise fremd gegenüber. Über Gott, die Welt und selbst über die Seele des Menschen konnte man mittels der von ihnen geübten Methode apodiktische Sätze aufstellen, ohne sich im geringsten um die tatsächlich gegebenen seelischen Erlebnisse zu kümmern. Mit den großen spekulativen Systemen des 19. Jahrhunderts verhält es sich nicht ganz so. Wohl waren auch hier die Methoden des Denkens von den Formen psychologischer Analyse grundsätzlich verschieden, und die Ära der neuen Psychologie konnte erst beginnen, als diese Systeme in der allgemeinen wissenschaftlichen Bewegung zurückgetreten und durch die von den Einzelgebieten ausgehende Strömung eines überhand nehmenden positivistischen Kleinbetriebs verdrängt waren. Aber der Inhalt der Systeme trug doch schon überall durch die ihn beherrschende Entwicklungsidee die Keime psychologischer Gedanken in sich. Wenn diese Beziehung den Zeitgenossen zunächst verborgen blieb und zum Teil vielleicht noch heute verborgen geblieben ist, so liegt hier der Grund wohl hauptsächlich darin, daß man dem dialektischen Rüstzeug dieser Philosophie ein allzu großes Gewicht beilegte und über dieser der psychologischen Betrachtungsweise freilich höchst inadäquaten Form den Inhalt ganz übersah. Dieser letztere aber

war überall von der auch für die Psychologie grundlegenden Idee einer gesetzmäßigen geistigen Entwicklung erfüllt. Das ist der Punkt, wo auch die heutige Naturwissenschaft mit der Naturphilosophie Schellings wieder gewisse Berührungen gefunden hat. Die inneren Beziehungen, die hier die neuere Psychologie, ihr selbst zum Teil unbewußt, mit der vorausgegangenen Philosophie verbinden, sind zumeist verborgenere, aber sie sind vielleicht um so tiefere. Das gilt in einem gewissen Grade schon von dem immerhin nur eine beschränkte Seite der heutigen Bestrebungen kennzeichnenden Interesse für Schlaf, Traum, Hypnose und andere abnorme Erscheinungen, das lebhaft an die mystischen Verirrungen erinnert, denen die Psychologie der Schellingschen Schule anheimgefallen war. Ein bedeutsamerer Zug der Verwandtschaft ist es jedoch, der die allgemeine Auffassung der Gesetze des geistigen Lebens und seiner Entwicklung mit der Geistesphilosophie Hegels verbindet.

Zunächst ist nun freilich gerade von dieser Verwandtschaft in der Entwicklung der neueren Psychologie wenig zu spüren gewesen. Trotz der gewaltigen Wirkungen, welche die Philosophie Hegels auf alle Gebiete der Geisteswissenschaften und, wie die drei Hegelianer David Strauß, Lassalle und Marx bezeugen, auf das religiöse und soziale Leben selbst ausübte, ist auch heute noch die Meinung verbreitet, jene ganze Entwicklung der deutschen Philosophie von Fichte bis Hegel sei eine einzige Kette von Verirrungen, von der nichts als die ernüchterte Rückkehr zum Empirismus Humes oder bestenfalls zum Kritizismus Kants übrig geblieben sei. Zu der Verkehrtheit, eine historische Erscheinung nicht aus ihrer eigenen und ihren Wirkungen auf die folgende Zeit zu würdigen, fügt man hier die noch größere, zu meinen, das wissenschaftliche Denken sei jemals imstande, so als wenn inzwischen nichts geschehen wäre, unmittelbar da wieder anzuknüpfen, wo es vor mehr als einem Jahrhundert aufgehört hat. Bei dieser zu Beginn der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorherrschenden Stimmung ist es aber begreiflich genug, daß auch die neuere deutsche Psychologie zunächst nicht auf die vorangegangene idealistische Philosophie, sondern daß sie vornehmlich auf denjenigen Denker zurückging, der jene zeitlebens bekämpft und ihr eine realistische Metaphysik gegenübergestellt hatte, die

der Erfahrung und der Denkweise der exakten Wissenschaften besser gerecht werden sollte: an Herbart. Schon in diesem Verhältnis zur vorangegangenen Spekulation bleibt so die neue Psychologie trotz aller Verschiedenheit den Traditionen des 18. Jahrhunderts treu. Denn mochte sich auch Herbart selbst als einen Schüler Kants bezeichnen, im Licht der Geschichte wird er doch unter den neueren Denkern als der gelten müssen, der in einer dem wissenschaftlichen Bewußtsein der Zeit entsprechenderen Form die ontologische Metaphysik des dogmatischen Zeitalters erneuert hat, und der sich mehr als irgend ein vorangegangener mit Leibniz berührt. Treffender als einen Kantianer vom Jahr 1828 (dem Jahr des Erscheinens seiner Metaphysik) hätte er sich darum wohl einen Leibnizianer des 19. Jahrhunderts nennen können. Aber Herbart war sozusagen Leibniz und Wolff in einer Person. Er stellte nicht nur einen Substanz- und Seelenbegriff auf, der, als eine den Atomen der Naturwissenschaft einigermaßen konform gewordene Fassung der Leibnizschen Monade, eine exaktere Interpretation der inneren Erfahrung möglich machen sollte, sondern er führte auch selbst das Gebäude der so sich ergebenden Psychologie mit systematischer Vollständigkeit aus. In seinem nahm wie in Wolffs System die Psychologie den ersten Platz ein. Auch ihm lag sie offenbar mehr noch am Herzen als die Metaphysik selbst. War sie doch das Gebiet, auf dem sich in der sinnreichen Ausführung des Gedankens der Vorstellungsmechanik ganz besonders sein mathematischer Scharfsinn betätigen konnte. Aber bei aller äußeren Ähnlichkeit der Wertschätzung und des Einflusses hier wie dort, welch tiefe Kluft trennt Wolff und Herbart! Wolff, den Vermögenspsychologen, und Herbart, der die kritische Vernichtung der Vermögenslehre zu seinen besten Ruhmestaten zählt; Wolff, den oberflächlich schematisierenden und reflektierenden Logiker, der vor lauter Reflexion nie zu einer tieferen Selbstbeobachtung vordringt, und Herbart, der alle seelischen Erlebnisse auf einheitlich zusammenhängende, streng gesetzmäßige Prozesse zurückzuführen sucht und bei aller Gewagtheit seiner Hypothesen ohne Frage mit einem scharfen Blick für die Wechselbeziehungen der seelischen Vorgänge ausgerüstet ist! Und doch gibt es einen für die Gesamtauffassung des Seelenlebens entscheidenden Punkt, bei dem sich Wolff und Herbart so nahe berühren,

daß ihre psychologischen Systeme schließlich fast als verschieden gerichtete Ausgestaltungen einer und derselben Grundanschauung erscheinen. Diese Übereinstimmung besteht in der rücksichtslosen Intellektualisierung des Seelenlebens, in der Herbart sogar unter dem Antrieb seiner exakten Denkweise weit über Wolff hinausgeht. Dieser hatte immerhin im Anschluß an die Leibnizschen Grundbegriffe neben dem Erkennen noch das Begehren als ein spezifisches Seelenvermögen stehen lassen, wenn er auch dessen Wirksamkeit so viel als möglich zu intellektualisieren suchte. Herbart kennt überhaupt nur vorstellende Kräfte. Alles was nicht Vorstellung, also im letzten Grunde intellektuelles Elementarphänomen ist, will er aus einer mechanischen Wechselwirkung der Vorstellungen erklären. Hier berührt er sich aber zugleich mit der Assoziationspsychologie des 18. Jahrhunderts. Wie diese, so betont auch er die blind wirkende Gesetzmäßigkeit des psychischen Geschehens. Indem seine Vorstellungsmechanik den Verlauf der seelischen Vorgänge exakter und mehr noch nach dem Vorbild der physischen Mechanik zu interpretieren sucht, vermeidet sie allerdings den Begriff der Assoziation selbst. Doch in dem allgemeinen Gedanken des psychischen Mechanismus ist sie durchaus mit der Assoziationspsychologie einig. Sie ist einseitig intellektualistisch wie diese, und sie betrachtet gleich ihr die Vorstellungen als relativ unveränderliche Objekte, die sich bald in loser Aufeinanderfolge durch das Bewußtsein bewegen, bald mehr oder weniger feste Verbindungen miteinander eingehen. Der Unterschied der Theorien besteht hauptsächlich darin, daß die Assoziationslehre positive anziehende Kräfte zwischen den irgendwie verwandten oder durch Übung fester verbundenen Vorstellungen annimmt, während Herbart mehr auf die Verdrängung des qualitativ Verschiedenen, also gewissermaßen auf die abstoßenden Kräfte Gewicht legt. Manche Ähnlichkeit hat in dieser Beziehung mit der Theorie Herbarts auch die eines anderen, der herrschenden spekulativen Philosophie feindselig gegenüberstehenden deutschen Psychologen der gleichen Zeit, Eduard Benekes. Er machte den eigentümlichen Versuch, die Vermögenspsychologie durch eine unendliche Spezialisierung der Vermögensbegriffe zu zerstören, indem er jeden neu eintretenden seelischen Vorgang als die Ausbildung eines spezifischen Vermögens auffaßte, das

sich mit anderen ähnlichen verbinden oder Spuren zurücklassen könne, welche die Wiedererneuerung der gleichen Prozesse ermöglichen. Die psychologischen Systeme Herbarts wie Benekes sind, unterstützt durch die verdienstvollen pädagogischen Bestrebungen beider Männer, zum Teil noch heute in pädagogischen Kreisen verbreitet. Auf die Psychologie hat nur Herbart einen dauernderen Einfluß gehabt. Seine Psychologie erfreute sich mehrere Jahrzehnte lang namentlich auch bei Mathematikern und Sprachforschern eines nicht geringen Ansehens, und sie hat hier nach manchen Richtungen anregende Wirkungen ausgeübt. So ist namentlich der Plan einer Anwendung der Psychologie auf das ethnologische Gebiet, einer „Völkerpsychologie", zuerst von Männern entworfen worden, die sich als Schüler Herbarts bekannten.

Fruchtbarer und dauernder war aber der Einfluß, den der exakte Geist der Herbartschen Psychologie außerhalb der Schule dieses Philosophen gewann. Sie bereitete hier durch ihren mathematischen, den theoretischen Betrachtungsweisen der Physik und Mechanik verwandten Charakter den von der Mitte des Jahrhunderts an allmählich um sich greifenden Wirkungen der Naturforschung den Boden. Gerade wenn man den Maßstab naturwissenschaftlicher Kritik an die Herbartschen Theorien anlegte, konnte freilich die durch und durch spekulative und hypothetische Natur derselben, die dabei zugleich von vornherein eine Konfrontation mit der Erfahrung ausschloß, nicht verborgen bleiben. In dem Augenblick, wo mit der nicht zum wenigsten aus dem Kreise der Anhänger Herbarts erhobenen Forderung, die Psychologie im Sinne einer Naturwissenschaft zu behandeln, Ernst gemacht wurde, mußte es daher zutage treten, daß diese ganze angebliche Vorstellungsmechanik mit der empirischen Wirklichkeit kaum etwas gemein hatte. Das war der Punkt, wo nun wiederum, wie schon ein Jahrhundert zuvor, die empirische Psychologie Englands einen wachsenden Einfluß gewann. Wie in Herbart Leibnizsche Gedanken sich wiedererneuert und zugleich, besonders in ihren psychologischen Anwendungen, wesentlich umgewandelt hatten, so war jedoch die englische Assoziationspsychologie dieser Zeit keineswegs mehr dieselbe, die sie vor einem Jahrhundert gewesen. Zwar herrschte hier zum Teil noch immer der Schematismus der alten Assoziationsformen von Ähnlich-

keit und Gegensatz, Gleichzeitigkeit und Aufeinanderfolge; und noch immer waren es hauptsächlich die Erinnerungsvorgänge, auf die sich diese Abstraktionen stützten. An dem alten Begriff der „Ideenassoziation", nach dem im Sinne Humes die Seele „ein Bündel von Vorstellungen" sei, hielt man fest, und zugleich überwog die Tendenz, die Assoziationen nach dem Vorbilde Hartleys als subjektive Spiegelbilder hypothetischer Nervenprozesse zu deuten.

Dennoch haben die beiden hervorragendsten dieser neueren Assoziationspsychologen, James Mill und Alexander Bain, bereits einen wichtigen Schritt über die Grenzen jener überkommenen Vorstellungen hinaus getan, indem sie einerseits darauf drangen, das Assoziationsprinzip auf die Gesamtheit der seelischen Prozesse, insbesondere auch auf die Sinneswahrnehmungen und die Gemütsbewegungen auszudehnen, und indem sie anderseits eine Vereinfachung der Betrachtung erstrebten und darum die verschiedenen sogenannten Assoziationsgesetze womöglich auf ein einziges zurückzuführen suchten. So eröffnete sich die Aussicht, das Seelenleben als einen einheitlichen psychischen Mechanismus mit eigenartigen, an zwingender Kraft denen der physischen Mechanik nicht nachstehenden Gesetzen zu begreifen. Im Gefühl dieser Siegesgewißheit der neuen Assoziationslehre nannte John Stuart Mill in seiner Logik das Gravitationsgesetz dort und die Assoziationsgesetze hier die beiden größten Gleichförmigkeiten des Geschehens, die bis dahin die Erfahrung als Anwendungen des allgemeinen Kausalgesetzes kennen gelehrt habe. Nur ein Schritt schien noch zu tun, wenn dem Trieb nach Vereinfachung vollauf genügt sein sollte. Die Assoziationsgesetze, so eng sie durch den auf sie alle anzuwendenden Begriff eines durch Gewohnheit oder Übung befestigten psychischen Mechanismus zusammenhingen, ließen schon in ihren allgemeinsten Formulierungen und vollends, wenn, wie es zuweilen geschah, eine weitere Spezialisierung versucht wurde, die innere Einheit vermissen. Auch konnte man sich kaum der Einsicht verschließen, daß, je mehr solche Gliederungen durchgeführt wurden, um so mehr schließlich doch wieder nur ein logischer Schematismus entstand, von dem es sehr zweifelhaft blieb, ob er wirklich den Erscheinungen selbst entspreche. Die Fehler der Vermögens- und der Reflexionspsychologie, die

äußerlichen Einteilungen der ersteren und die logischen Umdeutungen der letzteren, schienen sich hier zu wiederholen und zu vereinigen. So traten denn von frühe an in dieser neuen Entwicklung mannigfache Versuche der Zurückführung aller Assoziationsformen auf ein einziges, sie als spezielle Fälle unter sich begreifendes Prinzip hervor. Schon Herbarts psychische Mechanik läßt sich in einem gewissen Sinne dahin rechnen. Doch sie liegt abseits, da sie direkt von dem Assoziationsbegriff keinen Gebrauch macht, und sie hat kaum einen über den Umkreis der Herbartschen Schule hinausreichenden Einfluß gewonnen. Dagegen hob unter den Erneuerern der Assoziationslehre selbst namentlich James Mill die Notwendigkeit einer solchen Vereinfachung hervor, und im gleichen Sinne sind im ganzen die Analysen gehalten, die Alexander Bain auf Grund einer sorgfältigen Selbstbeobachtung von den verschiedenen intellektuellen Prozessen sowie von den Gemütsbewegungen zu geben suchte. In dem Hinweis beider Psychologen auf den Zusammenhang der Assoziationen mit den Vorgängen der Übung und Mitübung lag übrigens schon deutlich ausgesprochen, welche unter den alten Assoziationsformen bei diesen Unifikationsbestrebungen den Sieg davon tragen werde. Lassen sich unter den vier sogenannten Gesetzen der Assoziationslehre Ähnlichkeit und Gegensatz als innere, auf den eigenen Merkmalen der psychischen Inhalte beruhende Verbindungen auf die eine Seite, räumliche Begleitung und zeitliche Folge als äußere, aus der häufigen Berührung im Bewußtsein entspringende auf die andere stellen, so mußte schon nach der Analogie mit den physischen Übungsvorgängen die Tendenz dahin gehen, die inneren auf die äußeren Assoziationen zurückzuführen. Faßte man also räumliche Begleitung und zeitliche Folge unter dem allgemeinen Begriff der Berührung zusammen, so ließen sich zunächst jene beiden Arten der Verbindung als die der Ähnlichkeits- und der Berührungsassoziationen bezeichnen; und man ging nun darauf aus nachzuweisen, daß es in Wahrheit nur Berührungsassoziationen gebe, Ähnlichkeit und Kontrast aber aus diesen abzuleiten seien. Mit dieser ersten Einheitstendenz verband sich dann von selbst noch eine zweite. Gerade bei der Berührungsassoziation lag die Analogie mit den physiologischen Übungsvorgängen so nahe, daß man von vornherein geneigt sein mußte,

sie aus diesen zu erklären. Dies um so mehr, als ja ohnehin irgend welche Nervenprozesse die in Assoziation tretenden psychischen Inhalte jedenfalls begleiten. Damit war jene Rückkehr zu Hartleys physiologischem Standpunkt von selbst gegeben, wie sie am folgerichtigsten von Herbert Spencer durchgeführt worden ist.

Mochte nun aber auch durch diese Reduktion der Mannigfaltigkeit der Assoziationsgesetze auf ein einziges Prinzip das theoretische Einheitsbedürfnis befriedigt scheinen, so ließ sich doch nicht verkennen, daß die hier sich ergebende psychophysische Assoziationstheorie mit Mängeln behaftet blieb, vermöge deren sie unmöglich ein letztes Wort in dieser Sache sein konnte. Daß die nervösen Prozesse, die man als das Substrat der Assoziation betrachtete, jetzt noch genau so hypothetisch waren wie zu Hartleys Zeiten, mochte als der geringste dieser Mängel erscheinen. Jene Prozesse konnten ja hier wie dort immerhin als eine provisorische Annahme gelten, für die dereinst einmal die wirklichen physiologischen Substrate einzusetzen seien. Bedenklicher war es, daß die Reduktion auf die „Berührung" wiederum der Fülle der Erscheinungen einen allgemeinen Begriff substituierte, so daß man sich schließlich doch im psychologischen Interesse genötigt sah, eine Menge einzelner Fälle zu unterscheiden, in denen dann die alten Assoziationsformen mit ihren Unterabteilungen wieder erschienen. Dazu kam, daß die „Berührung" selbst offenbar kein Begriff von erklärendem Wert ist, um so mehr, da er in der ausschließlichen Herrschaft, die er hier beanspruchte, auf das engste mit einer Betrachtungsweise zusammenhängt, in der die ältere Lehre von der Ideenassoziation immer noch nachwirkte. Denn wieder dachte man sich die „Ideen" oder Vorstellungen wie selbständige, relativ unveränderliche Objekte, die gelegentlich wohl einander verdrängen, die aber, sobald sie einmal zusammen im Bewußtsein vorkommen, nur in einen äußeren Kontakt miteinander treten könnten. Nun entspricht diese Anschauung nicht im mindesten der Wirklichkeit. Die Vorstellungen sind keine selbständigen Objekte, sondern jede ist ein neuer Akt des Bewußtseins, der einem vorangegangenen mehr oder weniger gleichen kann, niemals aber völlig mit ihm identisch sein wird. Demzufolge bildet denn auch die Erscheinung, daß zwei Vorstellungen bloß äußerlich, in räumlichem Nebeneinander oder

zeitlicher Folge sich berühren, nur einen einzelnen unter sehr vielen Fällen von Wechselwirkung, in denen in der mannigfaltigsten Weise Bestandteile zu einem Ganzen verschmelzen. In der Tat mußte man denn auch bei dieser Interpretation, die höchstens auf die schematischen Fälle des mechanischen Auswendiglernens einigermaßen anwendbar war, immer wieder zur Einschaltung irgend welcher hypothetischer Assoziationsglieder seine Zuflucht nehmen. Hielt man aber erst dieses Verfahren für erlaubt, so ließ sich möglicherweise auch irgend eine andere Assoziationsform, der in gewissen Grenzfällen die Erscheinungen zu subsumieren sind, als die alleingültige hinstellen, wenn man nur jedesmal hinreichend viele hypothetische Hilfsglieder einschaltete.

Dieser vieldeutige Charakter der überlieferten Assoziationslehre ist in auffallender Weise in einem Streit zutage getreten, den in dem vorletzten Jahrzehnt des verflossenen Jahrhunderts zwei ausgezeichnete dänische Psychologen, Alfr. Lehmann und Harald Höffding, miteinander führten. Beide waren darin einig, die Vielheit der sogenannten Assoziationsgesetze müsse schließlich auf ein einziges Prinzip zurückgeführt werden. Aber welchem Prinzip diese Vorherrschaft zukomme, darüber entbrannte der Kampf. Lehmann verteidigte die „Berührung". Höffding suchte nachzuweisen, daß man ebenso gut alle Fälle aus „Ähnlichkeit" ableiten könne. Dabei ergab sich denn begreiflicherweise, daß die Berührungstheorie überall dort hypothetischer Zwischenglieder bedurfte, wo die Ähnlichkeitstheorie ohne solche auskam, und ebenso umgekehrt. Man kann z. B. die Verknüpfung der Vorstellungen „Alexander" und „Friedrich der Große" als eine Assoziation nach Ähnlichkeit auffassen, weil beide das Merkmal „großer Feldherr" unmittelbar gemein haben; man kann sie aber auch aus der „Berührung" erklären, weil der Beiname „der Große", der dem einen zukommt, den anderen, der ebenfalls mit diesem Beinamen in Kontakt steht, ins Bewußtsein ruft. Man könnte diese Streitfrage zu den „Doktorfragen" zählen, die sich überhaupt nicht entscheiden lassen, weil das eine ebensogut wie das andere, und weil vielleicht auch beides zugleich möglich ist. Es wird ja auf den Gedankenzusammenhang ankommen, auf welcher Seite die größere Wahrscheinlichkeit liegt. Der Hauptmangel dieser Interpretationen und Interpolationen besteht aber darin, daß auch

sie noch in dem Vorurteil der alten Assoziationslehre befangen sind, welche die Vorstellungen wie Dominosteine ansieht, die äußerlich aneinander gefügt werden, sei es daß man dabei jedesmal die übereinstimmenden, sei es daß man die durch den Zufall verbundenen bevorzugt. Das erste tut die Ähnlichkeits-, das zweite die Berührungstheorie.

Hier war übrigens zugleich der Punkt, wo lange zuvor schon von einem anderen Arbeitsgebiet her eine völlige Reform dieser Auffassung vorbereitet war. Und auch hier erneuerten sich wieder ähnliche Strömungen, wie sie die Wissenschaft des 18. Jahrhunderts erlebt hatte. Waren die neueren Richtungen der Assoziationspsychologie abermals zu Versuchen einer physiologischen Deutung geführt worden, die man dem psychologischen Begriff der Assoziation substituierte, so mußten naturgemäß nun auch die neu gewonnenen Aufschlüsse über Bau und Funktionen des zentralen Nervensystems bestimmend einwirken. Viele für eine solche psychologische Verwertung entscheidende Fragen, über die sich die Pioniere einer physiologischen Psychologie von Descartes und Hobbes an bis auf Gall und seine Phrenologie auf dem Boden völlig ungewisser Hypothesen bewegten, schienen hier beantwortet oder wenigstens der Beantwortung nahe gerückt zu sein. Noch bevor die neuere Nervenphysiologie diesen Einfluß gewann, trat aber ein anderer Zweig der physiologischen Forschung, die Sinnesphysiologie, mit epochemachenden, über die elementaren psychischen Funktionen neues Licht verbreitenden Leistungen hervor. Auch diese Bewegung knüpft an verwandte Bestrebungen jener älteren Zeit an. Doch während hier die Probleme der Sinneswahrnehmung hauptsächlich von Philosophen, einem Locke, Berkeley, Condillac behandelt wurden, war es jetzt die Physiologie, die sich lebhaft um sie bemühte. Und noch auf andere Gebiete griff diese die Naturwissenschaft der Psychologie entgegenführende Bewegung über. So wurde dem Physiker durch die in die Beobachtung und Messung der objektiven Erscheinungen überall eingreifenden Sinnestäuschungen das Wahrnehmungsproblem nahe gelegt. Nicht minder sah sich der Astronom genötigt, den subjektiven Fehlerquellen Rechnung zu tragen, die bei den astronomischen Raum- und Zeitbestimmungen unvermeidlich sind, und die Frage nach den psychologischen Bedingungen dieser Fehler selbst und ihrer Veränderungen lag auch hier nahe genug.

III.

Wenn unter diesen naturwissenschaftlichen Einwirkungen auf die Entwicklung der neueren Psychologie die der Nerven- und Gehirnphysiologie im ganzen später hervorgetreten sind als die der anderen Gebiete, so liegen gleichwohl diese Einflüsse vielleicht am ehesten heute schon, wenigstens in den für die Gegenwart und nächste Zukunft entscheidenden Momenten, hinter uns. Im Vordergrund stehen hier die Aufschlüsse, die die mikroskopische und funktionelle Erforschung der Leitungsbahnen des Gehirns gebracht hat. Der Wert des von ihr gewonnenen komplizierten Strukturbildes ist auch für die Psychologie nicht gering anzuschlagen. Er würde schon dann groß genug sein, wenn er sich auf die Beseitigung aller der unhaltbaren Vorstellungen beschränkte, die in der älteren Physiologie und Philosophie über den „Sitz der Seele" und ihrer Vermögen umliefen. Wichtiger aber sind doch die positiven Ergebnisse dieser Forschungen. In erster Linie steht hier der zuerst von Theodor Meynert aufgestellte Satz von der mehrfachen Vertretung der Körperorgane im Zentralorgan. Dieser Satz schließt zunächst den andern ein, daß das Zentralorgan überhaupt in gewissem Sinne ein Bild der gesamten Körperperipherie ist, daß sich also in jenem, in konzentrierter Form, die hier bestehende Teilung der Funktionen wiederholt. Aber zugleich ist das Zentralorgan oder die, die letzten Endigungen der Leitungsbahnen in sich bergende Rinde des Gehirns mit ihren zahllosen Nervenzellen kein einfaches, sondern ein mehrfaches Bild: wir müssen uns vorstellen, die verschiedenen Seiten einer Funktion, die in der Peripherie in einem einheitlichen Organ zusammengefaßt sind, seien im Gehirn in eine Mehrheit von Zentren auseinandergelegt, um dann vielleicht erst in einem übergeordneten Zentrum wieder verbunden zu werden, während jene mehrfachen Vertretungen außerdem mittels interzentraler Leitungsbahnen alle die funktionellen Beziehungen vermitteln, in denen räumlich entfernte Körperorgane zueinander stehen.

In dieser Vorstellung einer zentralen Abbildung der Körperorgane und der auf sie einwirkenden und in ihnen selbst wirksamen Lebensreize lag nun aber freilich auch eine Gefahr, wie sie so leicht an derartige bildliche Redeweisen geknüpft ist.

Da jene zentrale Abbildung am anschaulichsten bei denjenigen Organen gedacht werden kann, die selbst wieder, wie man sich ausdrückt, ein Bild der Außenwelt in uns erzeugen, so war man geneigt, die zentrale Vertretung ausschließlich als eine solche der Sinnesorgane zu denken: man stellte sich also die Hirnrinde als ein verkleinertes Abbild aller Sinnesorgane der Körperperipherie vor. Selbst die Bewegungswerkzeuge, die Muskeln, sollten, da ihre Reaktionen in der Regel durch Sinneseindrücke ausgelöst werden, in dem Zentralorgan des allgemeinen Tastsinns, der auch den Muskelsinn in sich schließe, vertreten sein. So bildete sich die Anschauung, daß, abgesehen von den in den niederen Hirnteilen ausgelösten Reflexübertragungen, die wesentliche Bedeutung des Gehirns als Zentrum der psychischen Funktionen in den über die gesamte Rinde des Großhirns ausgebreiteten zentralen Sinnesflächen bestehe, in denen die Bilder der Außenwelt, welche durch die auf die äußeren Sinne einwirkenden Reize entstehen, zum Bewußtsein erhoben würden. Von da aus war nicht mehr weit zu der von manchen Physiologen mit Eifer verteidigten Hypothese, die Zellen der Hirnrinde seien die Träger von „Vorstellungen", und sie seien mit der glücklichen Eigenschaft begabt, nicht bloß neue, ihnen von den zugehörigen Sinnesorganen zugeführte Eindrücke aufzunehmen, sondern auch die früher entstandenen zu künftigem Gebrauch zu bewahren. Damit war dann eine merkwürdige Verbindung der alten Assoziationspsychologie mit einer neuen Form von Phrenologie zustande gekommen. Mit der Assoziationspsychologie reduzierte man die psychischen Vorgänge auf Vorstellungen und ihre Verbindungen, und mit der Phrenologie wies man allen psychischen Funktionen feste Sitze im Gehirn an: nur waren diese Funktionen nicht mehr Seelenvermögen verschiedenen Umfangs, sondern die vermeintlich einfachen Bestandteile des Seelenlebens, die Vorstellungen.

Von zwei Seiten her wurde dieser merkwürdigen Verschmelzung phrenologischer Ideen mit Reminiszenzen der Assoziationspsychologie ein Ende bereitet. Auf der physiologischen Seite waren es die Ergebnisse der Tierversuche, die sich mehr und mehr als unvereinbar mit einer strengen Lokalisation der Funktionen herausstellten, vielmehr vor allem für die Hirnrinde einer ausgedehnten Geltung des Prinzips der Stellvertretung, wie es sich übrigens gleichzeitig auch durch zahlreiche patho-

logische Beobachtungen bestätigte, zum Siege verhalfen. In der interessanten Debatte, die Fr. Goltz, der Verfechter dieses Prinzips, mit Hermann Munk, dem Hauptverteidiger der strengen Lokalisationstheorie und der Hypothese der Vorstellungszellen, führte, stellte sich ein durch pathologische Erfahrungen ohnehin längst nahe gelegtes Übereinandergreifen der Funktionen mehr und mehr als eine unabweisliche Forderung heraus. Der so in der Physiologie sich durchsetzenden Auffassung kamen nun die Ergebnisse der anatomischen Zergliederung zu Hilfe. Daß weite Gebiete der Großhirnoberfläche, namentlich beim Menschen, nicht als Sinneszentren und überhaupt nicht als einfache Vertretungen irgend welcher peripherer Organe in Anspruch genommen werden könnten, zeigte sich immer klarer. Flechsig wies nach, daß sich in den Leitungsbahnen zu diesen „Assoziationszentren" oder „psychischen Zentren", wie er sie nannte, die Nervenfasern später als in den zu den Sinneszentren gehenden, mit Nervenmark füllen, wie denn auch in der Tierreihe mit aufsteigender Entwicklung die Masse dieser nicht direkt mit den äußeren Organen in Verbindung stehenden Hirnteile bis zum Menschen herauf beträchtlich zunimmt, und schließlich das zu diesen psychischen Zentren gehörige Stirnhirn zuerst bei den höheren Affen und endlich hauptsächlich beim Menschen zu einem Hirnteil von beträchtlicher Ausdehnung wird. Speziell dieses Gebiet glaubte daher Flechsig auch auf Grund pathologischer Beobachtungen und in Übereinstimmung mit zuvor schon von psychologischer Seite geäußerten Vermutungen als „Apperzeptionszentrum" bezeichnen zu dürfen.

Indem auf diese Weise das Prinzip der zentralen Vertretung der Körperorgane durch das andere einer mit aufsteigender Entwicklung zunehmenden Ausbildung interzentraler Hirngebiete beschränkt und zugleich erweitert wurde, war aber jene Allianz, in die in den Anfängen der neueren Gehirnphysiologie Vermögenspsychologie und Phrenologie getreten waren, unhaltbar geworden, und mehr und mehr konnte nun auch eine richtigere, für beide Teile förderlichere Auffassung des Verhältnisses von Gehirnphysiologie und Psychologie Platz greifen. Dem großartigen, wenn auch in seiner Verwicklung noch mannigfacher Aufklärungen bedürftigen Aufbau der zentralen Leitungsbahnen und ihrer Zusammenhänge aus im letzten Grunde gleichartigen Elementen mußte die Psycho-

logie den Antrieb entnehmen, ihrerseits sich nicht bei unbestimmten Allgemeinbegriffen zu beruhigen, sondern zu den letzten Elementen des Seelenlebens zurückzugehen und sie in den komplexen Verbindungen zu verfolgen, in denen sie uns im menschlichen Bewußtsein begegnen. Die Gehirnphysiologie hinwiederum kann sich der Einsicht nicht länger verschließen, daß sie viel mehr Fragen an die Psychologie zu stellen hat, von deren Beantwortung die Deutung ihrer eigenen Befunde abhängt, als daß sie imstande wäre, die psychologische Analyse selbst zu ersetzen. Dieses auf mancherlei Umwegen gewonnene Ergebnis ist freilich kein unerwartetes, sondern eher ein selbstverständliches zu nennen. Man kann die Konstruktion einer Maschine nicht verstehen, ohne genau zu wissen, was die Maschine zu leisten hat. Im gleichen Sinne setzt die Erkenntnis der Funktionen eines Organs die Analyse dieser Funktionen voraus, und das natürlich um so mehr, je komplizierter sie sind. Dazu kommt in diesem besonderen Fall, daß die Nervenprozesse, die wir doch als die nächsten Funktionen der einzelnen Gehirnteile betrachten müssen, noch nicht die seelischen Vorgänge selbst sind, sondern immer erst eine Untersuchung ihres Verhältnisses zu diesen erfordern. So erleuchtend das allgemeine Strukturbild des Gehirns auf das Problem des Verhältnisses zwischen Hirn und Seele und auf unsere allgemeinen Vorstellungen von der Verwicklung der psychischen Vorgänge gewirkt haben mag, die Psychologie als solche ist dabei im wesentlichen leer ausgegangen. So hat z. B. die Auffindung des Sehzentrums unsere Einsicht in die Entstehung der Gesichtsvorstellungen nicht weitergeführt, abgesehen davon, daß anatomische Defekte zumeist auch funktionelle Störungen hervorbringen, die für die Analyse der Funktionen als solche förderlich sein können. Nicht anders verhält es sich mit der bis jetzt am vollkommensten durchgeführten Lokalisation der Sprachfunktionen, wo schließlich alle Versuche, die funktionellen Zusammenhänge und ihre Störungen in einem anatomischen Schema festzuhalten, vorläufig gescheitert sind. Demgegenüber ist die Psychologie heute schon imstande, auf Grund der bekannten Assoziations- und Apperzeptionsphänomene über die wichtigeren unter diesen Beziehungen Rechenschaft zu geben. Deutlicher noch als in jenen Mißerfolgen ist jedoch die Undurchführbarkeit des Planes,

die Psychologie in eine Dependenz der Gehirnphysiologie umzuwandeln, schließlich in den in dieser Absicht unternommenen positiven Versuchen zutage getreten. Hier ergab sich das merkwürdige Resultat, daß diese Unternehmungen durchaus nur von den Anleihen lebten, die sie bei den verschiedenen Systemen der alten Psychologie gemacht hatten.

IV.

Tiefer, weit unmittelbarer, hat die zweite von der modernen Physiologie ausgegangene Bewegung auf die Psychologie des 19. Jahrhunderts eingewirkt: die Sinnesphysiologie. Hier drängte alles auf eine Lösung der dem Physiologen fortwährend sich aufdrängenden Wahrnehmungsprobleme; und doch war zugleich gerade auf diesem Gebiet bei der überlieferten Psychologie wenig Hilfe zu finden. So wurden hier die Physiologen gewissermaßen zu Psychologen wider Willen. Solange es ging, suchten sie die Schwierigkeiten mit den ihnen geläufigen Mitteln zu bewältigen. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß sie früher oder später an einer Grenze anlangten, wo diese Mittel nicht zureichten und wo sie sich nun bald auf eigene Faust, bald auf irgend eine philosophische Autorität gestützt, ihre psychologischen Theorien zurechtlegten. Ohne jede solche, wenn auch nur ad hoc verfertigte Psychologie konnte schließlich niemand bestehen; und die Gegensätze, die man später die des „Empirismus“ und des „Nativismus“ nannte, bezeichneten eigentlich nur Unterschiede in dem Tempo, in dem dieser Schritt in die Psychologie gemacht wurde. Die Empiristen meinten ihrer von Anfang an nicht entraten zu können; die Nativisten schoben sie so weit als möglich hinaus, um dann meist um so sicherer einer aus Psychologie und Metaphysik gemischten Spekulation zu verfallen. Für die Wahl des Standpunktes war dabei meist irgend eine gerade herrschende Philosophie entscheidend, bei deren Aneignung man freilich ziemlich willkürlich verfuhr. So hatte schon auf Johannes Müller, der den Reigen der neueren Sinnesphysiologie eröffnet, Kants Lehre von Raum und Zeit als den reinen Anschauungsformen eingewirkt. Seine Auffassung setzte sich dann auf Ernst

Heinrich Weber und die ganze nächste Generation fort. Aber begreiflicherweise waren nun die Physiologen zugleich bemüht, zu jenen transzendentalen Formen ein physiologisches Substrat zu suchen, und sie konnten das nach der ganzen Richtung ihrer Forschung nur in der unmittelbaren Empfindung erblicken. So kam in die Lehre Kants ein ihr völlig disparates Element. In diesem Sinne nahm Johannes Müller an, die Netzhaut empfinde sich selbst räumlich ausgedehnt. In der Größe, in der uns die unmittelbar auf ihr liegenden Objekte, z. B. die Aderhautgefäße, erscheinen, sah er darum die absolute Raumgröße, sozusagen den Raum an sich. E. H. Weber behauptete, die Enden der Tastnerven seien im Sensorium mosaikartig geordnet, und deshalb sei auch der Eindruck, solange nur ein einzelnes Ende erregt werde, ein räumlich ungeteilter, wogegen bei der Erregung mehrerer Fasern die Vorstellung einer Ausdehnung entstehen müsse.

Es ist von hohem Interesse die Wandlungen zu verfolgen, die diese noch ziemlich naiven Anschauungen der älteren Physiologen des 19. Jahrhunderts infolge der fortschreitenden Vertiefung der sinnesphysiologischen Studien erfuhren, und dabei zugleich die Anlehnungen an die indessen hervorgetretenen philosophischen Systeme zu beobachten. Die eingehendste, unter sorgfältiger Beachtung der seitdem angesammelten Ergebnisse ausgestaltete Theorie der Gesichtswahrnehmungen im Sinne Johannes Müllers verdanken wir schließlich einem ausgezeichneten Physiologen unserer Tage, Ewald Hering. Der Versuch, auf der Grundlage nativistischer Anschauungen die Erscheinungen des Sehens von den einfachen Entfernungsvorstellungen an bis zu den verwickeltsten binokularen Raumwahrnehmungen in einheitlicher Weise aus der spezifischen Energie der Netzhautelemente abzuleiten, ist von ihm mit bewundernswertem Scharfsinn durchgeführt. Aber der gelegentlichen Beihilfe empirischer, also psychischer Momente konnte er doch nicht entraten; und schließlich blieb ihm als ein weder auf Netzhautenergien noch auf objektive Erfahrungseinflüsse reduzierbarer Rest dasjenige Phänomen, das eigentlich die Grundlage aller anderen ist, nämlich die einfache Lokalisation eines für sich allein existierenden Lichteindrucks. Hier wurde ihm dann der Wille, den Punkt irgendwo zu sehen, zum wirklichen Sehen, eine Hypothese, die eigentlich weder physiologisch noch

psychologisch, sondern metaphysisch ist, und bei der offenbar die in ihrer Entstehungszeit verbreitete Willensmetaphysik Schopenhauers, ohne daß man sich wohl dessen bewußt wurde, Pate gestanden hat.

Weniger noch als der Nativismus konnte begreiflicherweise der sinnesphysiologische Empirismus ohne philosophische Voraussetzungen auskommen. Indem man aber hier jene psychischen Einflüsse, die von der nativistischen Theorie nur als nachträgliche Ergänzungen zugelassen waren, an den Anfang der Entwicklung verlegte, stand man von vornherein in dem Anschauungskreis der englischen Erfahrungsphilosophie, die ja schon im 18. Jahrhundert das Problem der Sinneswahrnehmung mit Vorliebe behandelt hatte. Doch es ist ein charakteristisches Zeichen für das Vorwalten der philosophischen vor den eigentlich psychologischen Einflüssen in den Anfängen der neueren Sinnesphysiologie, daß hier zunächst nicht die Assoziationspsychologie, sondern die empiristische Erkenntnistheorie maßgebend wurde. Diese letztere fand zu der Zeit, als jene Gegensätze des Nativismus und Empirismus in der Physiologie auftraten, in John Stuart Mills Logik ihre schriftstellerisch glänzende, wenn auch philosophisch nicht sonderlich tiefgehende Vertretung. Wenn dereinst ein Historiker der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts die um die Mitte desselben und kurz nach ihr einflußreichsten philosophischen Werke nennen will, so wird er Mills Logik unbedingt in die erste Linie stellen müssen. Auf die Entwicklung der Philosophie hat dieses wenig originale Werk kaum einen erheblichen Einfluß ausgeübt. Aber, von Justus Liebig zuerst der deutschen Gelehrtenwelt empfohlen, ist es von dieser, der damals philosophische Interessen im allgemeinen ferne lagen, vielfach als ein Ratgeber in allen den Fällen angesehen worden, wo man sich notgedrungen mit philosophischen Fragen beschäftigen mußte. So stehen denn auch die sinnesphysiologischen Arbeiten desjenigen Mannes, der sich unter allen Physiologen des Jahrhunderts die größten Verdienste um die Entwicklung der neueren Psychologie erworben hat, die Werke von Helmholtz, durchaus unter dem Zeichen von Mills Logik. Man hat einmal Helmholtz vorgeworfen, seine Grundanschauungen seien die Schopenhauers, während er doch nirgends dieses Philosophen gedenke. Man darf unbedingt sagen, daß Helmholtz in der ersten Auflage seiner physio-

logischen Optik Schopenhauer nicht genannt hat, weil er ihn nicht gekannt hat. Man darf aber noch mehr behaupten: die Ideen jenes epochemachenden Werkes, die an Schopenhauer anklingen, der allgemeine Gedanke einer „Intellektualität der Anschauung“ und die Objektivierung der Sinneseindrücke vermöge einer ursprünglichen Kausalfunktion unseres Bewußtseins, sie sind keine anderen, als wie sie sich ein Sinnesphysiologe, der sich, wie Helmholtz, selbst einen Kantianer nannte, bilden konnte. Den entscheidenden Einfluß auf Helmholtz' psychologische Anschauungen übte in der Tat nicht Schopenhauer, weder direkt noch indirekt, durch Gedanken, die sonst in der Zeit verbreitet waren, sondern John Stuart Mill. Aber merkwürdigerweise hat Mill diese, für die neuere Psychologie folgenreiche Wirkung nicht durch diejenigen Kapitel seines Werkes gehabt, die der Assoziationslehre gewidmet waren. Diese ließ Helmholtz unbeachtet. Was er für seine Wahrnehmungstheorie verwertete, das war vielmehr die eigentliche Logik, namentlich die Lehre vom Schlusse und von der Induktion. Um das zu begreifen, muß man die Motive erwägen, von denen Helmholtz zu der Zeit, da er sich mit den Wahrnehmungsproblemen zu beschäftigen begann, geleitet wurde. Zu dieser Zeit wollte er psychologischen oder erkenntnistheoretischen Untersuchungen, soweit sie nicht für seine unmittelbaren Aufgaben unerläßlich waren, möglichst aus dem Wege gehen. Seine Maxime bestand daher darin, unter den etwa möglichen Voraussetzungen immer nur die praktisch brauchbarsten zu wählen, diejenigen, die bei der gestellten Aufgabe am schnellsten zum Ziel führten, unbekümmert um deren sonstige psychologische Wahrscheinlichkeit oder Anwendbarkeit. In diesem Sinne schob er z. B. die erste Entstehung räumlicher Vorstellungen dem Tastsinne zu, um sich beim Gesichtssinn durch die Beschränkung auf die empirischen Motive der speziellen Lokalisation die Aufgabe zu vereinfachen. In gleicher Weise führte er die Objektivierung der Sinneseindrücke auf das a priori in uns liegende Kausalprinzip zurück, um den erkenntnistheoretischen Fragen und Zweifeln über diesen Punkt von vornherein einen Riegel vorzuschieben. Ganz im selben Geiste sah er aber in Mills Lehre von der logischen Induktion das bequemste Hilfsmittel, um sich über die bei den Sinneswahrnehmungen stattfindenden psychischen Prozesse Rechenschaft zu geben.

Er adoptierte Mills bedenkliche Vermengung der Induktion mit dem Analogieschlusse, um nun alle Wahrnehmungsprozesse als Induktionen oder Analogien, was für ihn dasselbe war, zu deuten. Indem er, unter Beiseitesetzung der von Mill anderwärts gegebenen Darstellung des Assoziationsmechanismus, die Wahrnehmungsvorgänge mittels dieser logischen Funktionen interpretierte, war er so zu dem Standpunkt der Reflexionspsychologie zurückgekehrt. Hierdurch ist denn auch dieser von der vorangegangenen Psychologie bereits überwundene Standpunkt seitdem in der neueren Sinnesphysiologie herrschend geblieben, und er hat von ihr aus nicht selten auf die Psychologie selbst wieder zurückgewirkt.

Helmholtz war nicht Psychologe. Wo er durch die sinnesphysiologischen Probleme zu psychologischen Fragen gedrängt wurde, da suchte er sich so rasch wie möglich mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln mit ihnen abzufinden. Ob die so gewonnenen Voraussetzungen mit sonstigen psychologischen Ergebnissen, oder ob sie mit der unmittelbaren psychologischen Beobachtung übereinstimmten, kümmerte ihn wenig. Denn das Psychologische war ihm nicht Zweck, sondern Mittel, und als solches sollte es ihm vor allem ein möglichst leicht zugängliches Mittel sein. Daß er diesen Standpunkt einnahm, kann dem großen Begründer der neueren physiologischen Optik und Akustik nicht zum Vorwurf gemacht werden. Er war ihm durch die Situation von selbst gegeben; auch nimmt dies natürlich den Ergebnissen seiner Forschung im einzelnen nicht das mindeste von ihrem Wert. Aber freilich entstand daraus für die Psychologie, die sich jene Ergebnisse zu eigen machte und sie weiterzuführen suchte, die Forderung, die Tatsachen aus dieser Vermengung mit einer unstatthaft gewordenen Reflexionspsychologie loszulösen, und sie von neuem einer Analyse zu unterwerfen, bei der das Psychologische selbst Zweck war. Eine je größere Bedeutung den von Helmholtz und von den mit ihm gleichzeitig wirkenden Physiologen gewonnenen Ergebnissen zuerkannt werden mußte, um so schwieriger wurde natürlich dieser Schritt der Befreiung. Denn es war ja begreiflich genug, daß sich die Autorität, deren sich die neue Sinnesphysiologie auf dem Gebiet der tatsächlichen Befunde mit Recht erfreute, unversehens auf die damit verknüpften psychologischen Spekulationen übertrug. Das war um so leichter möglich, als sich

der physiologische Nativismus, der dem Helmholtzschen Empirismus als Gegner erstand, überall da, wo er mit psychologischen Problemen in Berührung kam, in dem gleichen Medium logischer Überlegungen bewegte. Auch die Philosophen, denen meist logische und metaphysische Fragen näher lagen als die psychologische Beobachtung, setzten dieser neuen Invasion der Reflexionspsychologie, die ein Jahrhundert zuvor durch die Assoziationstheorie glücklich beseitigt worden war, meist keinen erheblichen Widerstand entgegen.

V.

In dieser kritischen Lage kam der neu erstehenden Psychologie unerwartete Hilfe von einer Seite, die man solcher Taten längst nicht mehr für fähig gehalten hätte: von der vielgeschmähten Naturphilosophie Schellings. Allerdings nicht sowohl von dieser selbst als von den Nachwirkungen, die von ihr im verborgenen zurückgeblieben waren. Noch gab es vor allem auf deutschem Boden philosophierende Naturforscher, die der Blüteperiode der Naturphilosophie ihre ersten wissenschaftlichen Anregungen verdankten, und die nun in einer Zeit emsiger exakter Detailforschung von der Idee eines tieferen Zusammenhanges der Welt und ihrer Entwicklungen nicht lassen mochten. Auf diesem Boden entstand das merkwürdige Werk, das zwar in seiner Bedeutung für die neuere Psychologie heute wohl allerseits anerkannt, dessen Beziehung zu der Philosophie der Vergangenheit aber noch immer nicht zureichend gewürdigt ist: Fechners Psychophysik. Was Fechner hier leistete, ging in seinen allgemeinen Folgewirkungen weit über den engen Umkreis von Aufgaben hinaus, die er der exakten Anwendung der vor ihm entwickelten psychischen Maßmethoden gezogen. Es blieb freilich nicht minder hinter den hohen metaphysischen Zielen zurück, die er sich darin gesteckt hatte. So erreichte er auf der einen Seite viel mehr als er wollte; auf der anderen aber erreichte er bei weitem nicht das was er erstrebte. Er wollte Regeln aufstellen, nach denen zwischen den physischen Reizen und den ihnen korrespondierenden Empfindungen exakte Maßbeziehungen gefunden werden könnten. In der neuesten

Ausgestaltung, die Fechners Lebenswerk, zum Teil unter dem Einfluß seiner eigenen posthumen „Kollektivmaßlehre" gewonnen, hat sich dieses Programm zu der Aufstellung allgemeiner Maßprinzipien für die funktionellen Beziehungen psychischer Vorgänge überhaupt erweitert. So hat die Psychophysik die wirkliche Erreichung des Zieles angebahnt, das dereinst Herbart vorgeschwebt. Aber Fechners eigenes Ziel war doch ein anderes gewesen. Er war darauf ausgegangen, ein universelles Gesetz zu finden, das die körperliche und die geistige Welt im Innersten zusammenhalte. Je fruchtbarer sich die von ihm zu diesem Zweck aufgestellten Maßprinzipien auf dem eigensten Felde psychologischer Betrachtung erwiesen, um so mehr mußte sich jene metaphysische Aufgabe schließlich als eine unmögliche herausstellen. Das philosophische Weltbild Fechners mochte als Dichtung seinen Wert behalten. Die exakten Methoden, mit denen er diese phantastische Dichtung in Wirklichkeit umzuwandeln suchte, drängten ihrem eigensten Charakter nach zur Beschränkung auf das Gebiet, das in allen seinen Erscheinungen eine quantitative Gesetzmäßigkeit erkennen ließ, und auf dem doch für die Feststellung dieser Gesetzmäßigkeit bis dahin die Hilfsmittel gefehlt hatten.

Nun unterlag aber die so ins Leben gerufene neue Disziplin der „Psychophysik" einem ähnlichen Schicksal, wie es der aus der Sinnesphysiologie hervorgegangenen Theorie der Sinneswahrnehmung beschieden gewesen war. Die Erkenntnis ihrer Aufgaben und der Tragweite derselben litt zunächst unter den Bedingungen ihres Ursprungs. Je mehr Fechners weitreichende naturphilosophische Gedanken zurücktraten und meist kaum noch Beachtung fanden, um so mehr blieb die Beschränkung auf das elementare Problem der Beziehung zwischen Empfindung und Reiz, ja zumeist das noch engere zwischen Empfindungsstärke und Reizstärke als die einzige Aufgabe der Psychophysik übrig. Diese pflegte man daher auch, wie das ihr zweideutiger Name gestattete, mehr als ein Grenzgebiet der Physiologie oder der Physik, denn als ein solches der Psychologie anzusehen. Wenigstens ist dieser Schritt verhältnismäßig spät und zum Teil erst unter dem Einfluß der neueren Erweiterungen ihrer Methoden zu allgemeinen psychischen Maßmethoden geschehen. Vom naturphilosophischen Standpunkte Fechners aus war ja jene Beschränkung begreiflich. Soweit er auch der Psy-

chophysik in der Gesamtheit der Wechselwirkungen zwischen Körper und Seele ihr Ziel steckte, so konnte und mußte er sich doch für die Feststellung einer fundamentalen mathematischen Gesetzmäßigkeit für diese Wechselwirkungen auf deren einfachsten Fall beschränken, und das war eben der Fall der Beziehung zwischen Empfindung und Reiz. Verschwand jener naturphilosophische Hintergedanke, wie dies bei den meisten Physiologen und Psychologen, die sich weiterhin mit diesen Untersuchungen beschäftigten, zutraf, so blieb naturgemäß nur jenes beschränkte, halb physiologische Problem übrig. Diesem Gesichtspunkt wurden dann auch die Methoden untergeordnet, in deren theoretischer Behandlung man daher kaum Anlaß fand, die in der Physik bei dem einigermaßen analogen Verfahren der Fehlerelimination üblichen Betrachtungsweisen zu verlassen, obgleich doch an sich der Standpunkt der Psychologie hier ein ganz anderer, ja in gewissem Sinne ein entgegengesetzter wurde. Denn eben die Schwankungen subjektiver Maßbestimmungen, die der Physiker durch seine Methoden zu eliminieren sucht, sie bilden für den Psychologen wesentliche Bestandteile der Beobachtung selbst. Doch je mehr man in der methodischen Behandlungsweise des sogenannten psychophysischen Problems diese spezifisch psychologischen Bedingungen vernachlässigte, um so leichter geschah es nun auch, daß das Problem von vornherein als ein rein physiologisches gefaßt wurde. So ereignete sich das merkwürdige, daß gerade dieses Gebiet, das durch die Eigenart seiner Untersuchungen den Gedanken einer funktionellen Beziehung psychischer Größen zueinander nahe legte, nicht selten vielmehr dazu verwertet wurde, die Psychologie lediglich als eine angewandte Disziplin der Physiologie nervöser Prozesse erscheinen zu lassen. Seinen nächsten Ausdruck fand dieser physiologische Standpunkt darin, daß man das fundamentale Gesetz, in welchem Fechner das allgemeine Verhältnis zwischen Empfindung und Reiz zusammengefaßt hatte, nur als einen angenäherten empirischen Ausdruck für die verwickelten Bedingungen der Fortpflanzung der Erregungen in der zentralen Nervensubstanz ansah.

Hier kam nun dem Versuch, die Psychophysik gleichzeitig aus den Banden der Naturphilosophie und aus der Herrschaft nervenphysiologischer Hypothesen zu befreien, unverhofft eine Reihe anderer, zunächst anscheinend fernliegender, in ihrer

weiteren Bearbeitung aber sich unvermeidlich mit der psychischen Messung eng berührender Probleme zu statten. Das waren alle die Fragen, die sich auf den zeitlichen Verlauf der Bewußtseinsvorgänge, auf die damit zusammenhängenden Beziehungen der subjektiven Zeitvorstellungen zu den objektiven Zeitwerten, endlich auf den Umfang des Bewußtseins und der Aufmerksamkeit, die Verhältnisse der Klarheitsgrade der psychischen Inhalte und die mannigfachen Phänomene bei ihrer Erhebung und ihrem Sinken im Bewußtsein beziehen, Fragen, mit denen überdies die Probleme des Rhythmus, der Gefühlsprozesse, der Affekte, des Verlaufs und der Zusammensetzung der Willensvorgänge verknüpft sind. Das war ein weites Gebiet mannigfacher Aufgaben, von dem man wohl sagen darf, daß es mehr als irgend eines der zuvor erwähnten im Zentrum der Psychologie selbst liegt. Solange es sich um Sinneswahrnehmungen und Reizwirkungen handelte, befand man sich doch immer noch halb und halb auf physiologischem Boden und konnte daher leicht auch über die Teilung der Aufgaben im Zweifel sein. Daß der Verlauf unserer Vorstellungen und Gefühle, ihre Wiedererneuerung und ihr Schwinden, daß ferner unsere Zeitanschauungen und deren rhythmische Gliederungen sowie alle sonst mit diesen Erscheinungen zusammenhängenden Erlebnisse zunächst und vor allem psychische Vorgänge sind, wie es sich auch immer mit den physischen Funktionen verhalten möge, an die sie gebunden sind, daran konnte nicht wohl ein Zweifel obwalten. Gerade diese Probleme, die, indem sie eine exakte Analyse der komplexen Bewußtseinsvorgänge als solcher erstreben, mehr als andere zur ausschließlichen Domäne der Psychologie gehören, sind aber dieser wiederum von außen übermittelt worden.

Vom Anfang des 19. Jahrhunderts an begannen die Astronomen auf die merkwürdigen Differenzen aufmerksam zu werden, die sich bei der Zeitbestimmung gewisser Himmelserscheinungen zwischen verschiedenen Beobachtern herausstellten. Verhältnismäßig spät erst hat sich die Psychologie dieses Phänomens der sogenannten „persönlichen Zeitgleichungen“ bemächtigt, um Methoden auszubilden, die nach dem Vorbild der astronomischen Zeitregistrierungen die Messung der von der Einwirkung eines äußeren Eindrucks bis zur Ausführung einer vorgeschriebenen Bewegung verfließen-

den Zeit möglich machen sollten. Diese sogenannten „Reaktionsversuche" suchte man dann in verschiedener Weise weiter zu entwickeln, um die Geschwindigkeit bestimmter psychischer Akte, wie Wiedererkennungen, Unterscheidungen, Assoziationen und Willensvorgänge, zu ermitteln. Damit verband sich im weiteren Fortgang unvermeidlich die Anwendung der nämlichen „psychischen Maßmethoden", die zunächst der Empfindungsmessung gedient hatten. Und daran schlossen sich durch den natürlichen Zusammenhang der Erscheinungen von selbst die Probleme der Beziehung der subjektiven Zeitvorstellungen zu den objektiven Zeitwerten oder des sogenannten „Zeitsinns", der Rhythmisierung zeitlicher Vorstellungsreihen, des Gefühlsverlaufs, der Reproduktion, der Aufmerksamkeitsvorgänge usw. Noch haben diese Dinge nicht in allen modernen Darstellungen der Psychologie eine ihrer Bedeutung entsprechende Berücksichtigung gefunden: in manchen findet man gerade die fundamentalsten unter ihnen kaum berührt. Darin spiegelt sich noch immer der vorherrschende Einfluß, den die der Physiologie näher liegenden Gebiete der Sinneslehre und der Psychophysik bis dahin ausübten. So kommt es, daß sich die psychologische Forschung unserer Tage, solange es sich um die allgemeineren Fragen handelt, vielfach mit Vorliebe nur in jenen Vorhallen der Psychologie bewegt, die aus der Nerven- und Sinnesphysiologie in diese hinüberführen. Das sind Übergangszustände, wie sie auf neu bebauten Gebieten unvermeidlich sind. Sie werden wohl im selben Maße schwinden, als sich die neue Psychologie aus jener Vormundschaft der naturwissenschaftlichen Disziplinen befreit, deren sie nicht entraten konnte, solange sie in der Anwendung exakter Methoden noch ungeübt und der Tragweite ihrer eigenen Aufgaben nur dunkel bewußt war.

Wenn wir heute diesem Ziel einen großen Schritt näher zu sein glauben als zu der Zeit, da Fechners Psychophysik, Helmholtz' epochemachende sinnesphysiologische Arbeiten und die ersten bescheidenen Versuche einiger Physiologen über Reaktionszeiten und Zeitsinn erschienen, so danken wir das vielleicht weniger der Ansammlung neuer Tatsachen als den mannigfachen Wechselwirkungen, in die jene anfangs fast beziehungslos dastehenden Arbeitsgebiete zu einander getreten sind. Die Sinneslehre hat der Psychophysik neue Aufgaben

und Gesichtspunkte zugeführt. Beide haben wieder in die Analyse der Bewußtseinsvorgänge bestimmend eingegriffen, und diese selbst hat jene anderen Probleme in ein neues Licht gerückt. Damit sind wir aber auch wohl in den Stand gesetzt, die Bedeutung eines jeden dieser Gebiete für die Gewinnung psychologischer Erkenntnisse und für die Ausbildung unserer allgemeinen psychologischen Anschauungen richtiger zu würdigen, als dies in einem Stadium der Fall war, wo die einzelnen Arbeiten meist noch unabhängig nebeneinander hergingen, und wo darum den Früchten, die man geerntet, oft noch allzuviel von dem Erdgeruch des Bodens anhaften mochte, auf dem sie ursprünglich gewachsen waren.

VI.

Noch ist bei der Neuheit dieser Entwicklung die Zeit einer allseitigen historischen Würdigung ihrer Bedeutung sicherlich nicht gekommen. Dazu stehen wir allzusehr noch inmitten der Kämpfe, die jede solche Neugestaltung nach außen wie in ihrem eigenen Schoße zu bestehen hat. Aber auf das Erreichte zurückzuschauen, dazu hat jede Zeit das Recht und die Pflicht, da man doch die Gegenwart verstehen muß, um sich Ziele für die Zukunft setzen zu können. Hier ist aber unter den drei Arbeitsgebieten, die oben als die für die Tendenzen der neueren Psychologie bezeichnendsten erwähnt wurden, das der Sinneswahrnehmungen, wie es den anderen im ganzen zeitlich vorausging, so auch heute schon verhältnismäßig am klarsten in seinen Ergebnissen zu überblicken. Nachdem der Streit nativistischer und empiristischer Hypothesen vorübergegangen und das Wahrnehmungsproblem mehr und mehr von den Physiologen selbst in die Domäne der Psychologie verwiesen ist, hat sich hier die Situation wohl hinreichend geklärt. Niemand, der dieses Problem in seinem eigenen Zusammenhang und in seinen Beziehungen zu anderen Bewußtseinsvorgängen zu betrachten gelernt hat, wird heute mehr den Transaktionen beipflichten, die Helmholtz dereinst im Drange der Zeit mit den Überlebnissen der alten empiristischen Reflexionspsychologie einging. Kein Psychologe wird aber auch in den spe-

zifischen Sinnesenergien der Nativisten heute noch etwas anderes erblicken können als eine künstliche Umdeutung elementarer psychischer Vorgänge in physiologische Vermögensbegriffe. Was die Sinneslehre des vergangenen Jahrhunderts schließlich der Psychologie und damit indirekt auch der Philosophie eingebracht hat, das liegt in der Tat weder auf dem Felde der empirischen Erkenntnistheorie, wie man bisweilen geglaubt hat, noch vollends auf dem der Metaphysik. Aber seine Bedeutung besteht darin, daß sich unter den Händen der modernen Sinnesphysiologie die Assoziationsbegriffe und damit unsere gesamten Anschauungen von dem Assoziationsmechanismus total verändert haben. Die alte Vorstellung, daß sich die „Ideen" wie selbständige, im ganzen unverändert bleibende Objekte durch das Bewußtsein bewegten, oder daß sie wie Dominosteine aneinandergefügt, auseinandergenommen und gelegentlich wohl auch durcheinander gerüttelt werden könnten, diese ganze Vorstellungsweise hat Schiffbruch gelitten. Man kann keinen Schritt in der psychologischen Optik oder Akustik oder in irgend einem anderen Teil der Sinneslehre tun, ohne mit ihr in Konflikt zu geraten, oder ohne die wirklichen Probleme ungelöst liegen zu lassen. Die Analyse der Wahrnehmungsvorgänge hat uns so die wahre Natur der Assoziationen kennen gelehrt. Sie hat gezeigt, daß sich die Sinneswahrnehmungen nur aus elementaren Assoziationsprozessen einfacher Empfindungen begreifen lassen, von denen zahlreiche bei jeder einzelnen Wahrnehmung zusammenwirken. Die Vorstellungen sind daher in Wahrheit nicht feste oder auch nur annähernd unveränderliche Gebilde, sondern sie sind selbst wandelbare Prozesse, deren Elemente sich in der mannigfaltigsten Weise verweben oder zu eigenartigen Neubildungen verschmelzen. Der Dienst, den damit die neuere Sinneslehre der Psychologie geleistet hat, läßt sich heute kaum schon ganz übersehen. Denn die Konsequenzen dieser Auffassung reichen naturgemäß in alle anderen Gebiete hinein, in die Erinnerungs- und Phantasievorgänge so gut wie in die Gefühle, Affekte und Willenserscheinungen. Das 18. Jahrhundert hatte der Psychologie den Assoziationsbegriff geschenkt. Doch dieser Begriff war ein rohes unbehilfliches Werkzeug gewesen. Seine Anwendung hatte zumeist da erst begonnen, wo die eigentlichen Assoziationsprozesse nur noch in gewissen komplexen Resul-

tanten nachwirken. Denn sie hatte sich auf jene Erinnerungsvorgänge beschränkt, bei denen irgend eine neu ins Bewußtsein tretende komplexe Vorstellung eine frühere erweckt, ohne unmittelbar auffallende Veränderungen an dieser hervorzubringen. Das aber ist eigentlich ein seltener Grenzfall, dem man nur infolge jener schematisierenden Betrachtung, die von der Vermögenspsychologie überkommen war, eine so ungebührlich weite Ausdehnung geben konnte.

Die neue Psychologie der Sinneswahrnehmungen, die sich aus der Sinnesphysiologie entwickelte, hat uns nicht bloß einen neuen Assoziationsbegriff gegeben, der sich zu dem alten ungefähr ähnlich verhält wie die molekulare Gastheorie der heutigen Physik zu dem ehemaligen Begriff einer allen Gasen eigentümlichen Expansivkraft, sondern sie hat auch zum erstenmal ein Prinzip an das Licht gestellt, das weit über diese relativ elementaren Erscheinungen hinaus in allen Gebieten geistigen Lebens, auf den höheren Stufen desselben nur in umfassenderem Maße, seine Bedeutung bewährt hat. Das ist das Prinzip der schöpferischen Resultanten oder der Grundsatz, daß, wenn sich irgend welche psychische Elemente verbinden, um ein einheitliches aber zusammengesetztes Gebilde zu erzeugen, dieses zwar aus seinen Elementen und deren Wechselbeziehungen in allen seinen Eigenschaften abgeleitet werden kann, daß jedoch diese Eigenschaften immer zugleich als neue erscheinen, die weder einem einzelnen Element noch der Summe der Elemente zukommen, wenn man diese Summe als eine additive Verbindung der einzelnen betrachten wollte. So ist ein Zusammenklang als Wahrnehmungsinhalt wie in seiner Gefühlswirkung mehr als die Summe der einzelnen Töne, aus denen er besteht, obgleich die Tonelemente und ihre eigentümlichen Wechselwirkungen die Motive zu dem resultierenden Eindruck vollständig in sich enthalten. So läßt sich eine räumliche oder zeitliche Vorstellung in einfache Empfindungen und in die diese begleitenden Gefühle zerlegen, Elemente, denen wir gleichwohl die räumlichen oder zeitlichen Eigenschaften nicht zuschreiben können, weil diese immer erst durch deren Zusammenwirken zustande kommen. Dabei stehen aber auch hier diese räumlichen und zeitlichen Eigenschaften in gesetzmäßigen Beziehungen zu den Elementen und ihren Verbindungen, so daß

zwischen den neuen, qualitativ eigenartigen Resultanten und ihren Komponenten eine strenge Funktionsbeziehung vorhanden ist. Man begreift, daß diese Nachweisung der schöpferischen Natur der psychischen Prozesse, die wir bei den Erzeugnissen der künstlerischen Phantasie oder den intellektuellen Tätigkeiten unbeanstandet zugeben würden, hier von besonderer Bedeutung wurde, weil damit eine wichtige Instanz für die wesentliche Gleichartigkeit aller seelischen Funktionen gefunden war, und weil naturgemäß gerade in diesen einfachsten Fällen die Gesetzmäßigkeit, die jene schöpferische Natur des psychischen Lebens beherrscht, am klarsten hervortritt. Überdies boten aber die eigentümlichen Formen relativ einfacher assoziativer Prozesse, auf die sich die Erscheinungen der Sinneswahrnehmung zurückführen ließen, überall Anknüpfungspunkte für das Verständnis der verwickelteren Assoziationen, wie sie uns bei den Erinnerungsphänomenen, den Verlaufsformen der Affekte und Willensvorgänge begegnen. Darum darf man wohl sagen, daß unter allen den besonderen Arbeitsgebieten, von denen die Entwicklung der neueren Psychologie ausgegangen ist, kein anderes in der Gewinnung einheitlicher, auf das Ganze der Psychologie sich erstreckender Anschauungen der Sinneslehre an Bedeutung gleichkommt.

Dazu tritt nun noch ein wichtiger methodischer Gesichtspunkt. Die alte Psychologie hatte teils in der unmittelbaren Selbstbeobachtung, die schon längst um ihrer Unzuverlässigkeit willen beargwohnt worden war, teils in der Metaphysik oder wohl auch in der Naturwissenschaft, besonders der Physiologie, ihre Stützpunkte gesucht. Aus der Sinnesphysiologie aber drang zum erstenmal das Experiment in die Psychologie selbst ein. Daß die Psychophysik, wie noch heute vielfach geglaubt wird, diese erste Invasion experimenteller Methodik in das psychologische Gebiet bedeute, ist ein geschichtlicher Irrtum. Lange bevor an die Ausbildung psychophysischer Methoden gedacht wurde, hatte, von älteren Anfängen zu schweigen, die neuere Sinnesphysiologie von Ernst Heinrich Weber und Johannes Müller an die ersten wichtigen Schritte in der experimentellen Bearbeitung der Wahrnehmungsprobleme getan. Fechner selbst entnahm das Material zur Veranschaulichung seiner Methoden und zur Ableitung der von ihm aufgestellten psychophysischen Gesetze zum wesent-

lichsten Teil dieser Sinnesphysiologie. Auch erlaubte sie von Anfang an eine ungleich vielgestaltigere Anwendung des Experimentes als die Psychophysik, die zunächst ihre Fragestellungen auf einen sehr engen Umkreis beschränkt hatte. Denn die Analyse der Wahrnehmungsvorgänge sah alsbald die verschiedensten Angriffspunkte vor sich, von denen aus sie genötigt war, in psychologisches Gebiet einzudringen. Was der Sinnesphysiologie fehlte, um sofort ihre experimentellen Methoden in einer für die Psychologie unmittelbar fruchtbringenden Weise anzuwenden, das war nur meist das psychologische Interesse und, was damit eng verknüpft ist, das zureichende psychologische Verständnis. Daraus entstanden dann von selbst jene Anlehnungen an eine veraltete Vermögens- und Reflexionspsychologie oder an die der Physiologie geläufigen Hilfsbegriffe hypothetischer Nervenprozesse und spezifischer Sinnesenergien. Das sind wiederum begreifliche Übergangszustände, die heute noch nicht ganz überwunden, doch sichtlich im Schwinden begriffen sind. Hand in Hand mit ihrer Beseitigung geht nun aber auch eine wesentlich veränderte Auffassung der experimentellen Methode selbst in ihrer Verwendung auf die Psychologie. Den Sinnesphysiologen hatte diese Methode hier wie überall als ein Hilfsmittel gegolten, um die objektiven physischen Bedingungen der Erscheinungen zu ermitteln. Die subjektiven Phänomene waren ihnen daher wesentlich nur Symptome physiologischer Vorgänge gewesen. In dem Augenblick, wo die Sinnesphysiologie zur Sinnespsychologie wurde, mußte sich das notwendig umkehren. Der Zusammenhang der subjektiven Phänomene als solcher und die ihm eigene Gesetzmäßigkeit fesselten jetzt die Aufmerksamkeit. Je mehr das geschah, um so deutlicher begann man aber einzusehen, daß die experimentelle Methode für die Psychologie neben ihrem allgemeingültigen noch einen spezifischen Wert habe, nämlich den, daß sie die um der schwankenden Beschaffenheit der Erscheinungen willen von besonderen Schwierigkeiten umgebene Analyse der Bewußtseinsvorgänge eigentlich überhaupt erst möglich machte. Als so die Erkenntnis reifte, daß die Hilfe des Experiments infolge der willkürlichen Fixierung und Variierung der Bedingungen hier gerade das erreichen lasse, was auf anderen Wegen solange vergeblich erstrebt worden war, nämlich eine zuverlässige Selbst-

beobachtung, da mußte aber auch die Ausdehnung dieses Prinzips auf alle anderen ihm überhaupt zugänglichen Gebiete als eine unabweisbare Aufgabe der Psychologie erscheinen. Darum darf man den Augenblick, wo diese Erkenntnis tagte, wohl den Geburtsmoment der „experimentellen Psychologie" nennen. Und eben darum kann kein Zweifel obwalten, daß die Mutter dieses Zweiges psychologischer Forschung die Sinnesphysiologie gewesen ist.

Auf die allmählich erst und nicht ohne mannigfache Hindernisse erfolgte Loslösung dieses grundlegenden Teiles von der Physiologie hat dann freilich das neue Arbeitsgebiet der Psychophysik einen entscheidenden Einfluß geübt. Denn von hier aus wurde erst in das Wahrnehmungsproblem ein Gesichtspunkt hineingetragen, der im weiteren Verlauf die Ausscheidung dieses Problems aus den eigentlichen Aufgaben der Sinnesphysiologie mit sich führen mußte. Dieser neue Gesichtspunkt bestand darin, daß die Psychophysik alle Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalte des Bewußtseins, die bis dahin selbst in der Physiologie fast nur in ihren qualitativen Beziehungen betrachtet worden waren, grundsätzlich dem Begriff des Maßes unterordnete. Daß die psychischen Erfahrungsinhalte in einem gewissen Sinne ebensogut wie die physischen meßbare Größen sind, und daß sie überall, wo es die sonstigen Bedingungen gestatten, in quantitative Beziehungen zueinander gebracht werden können, diese zunächst rein formale Erkenntnis gab erst der aus der Sinnesphysiologie sich erhebenden Forderung nach einer experimentellen Behandlung der Psychologie einen festeren Boden, indem sie dazu drängte, zugleich den Maßstab der exakten Wissenschaften an diese Behandlung anzulegen und dabei doch allezeit der Eigenart der psychischen Größen und der abweichenden Bedingungen ihrer Messung eingedenk zu bleiben. Allerdings stand der Durchführung dieses Gesichtspunktes die mit der anfänglichen Übergangsstellung der Psychophysik zusammenhängende Auffassung im Wege, daß die psychischen Größen niemals aneinander, sondern daß sie immer nur an den sie erzeugenden physischen Reizgrößen gemessen werden könnten. An sich und ohne diese Zurückführung auf ein ihnen disparates Größengebiet sollten sie des Hauptkriteriums jeder Größe, der Meßbarkeit, eigentlich entbehren. Aber die psychologische

Erkenntnis, daß Empfindungen unmittelbar überhaupt nur an Empfindungen oder, allgemeiner ausgedrückt, psychische Werte nur an anderen psychischen Werten von gleicher Art meßbar sind, und daß wir daher die physischen Reize nie als Maßstäbe, sondern immer nur als äußere Hilfsmittel anwenden, mittels deren wir unter genau geregelten Bedingungen Empfindungen von bestimmter Größe erzeugen und Empfindungen von verschiedener Größe zueinander in Beziehung bringen, gerade diese psychologische Erkenntnis hat die Psychophysik aus den metaphysischen Vorurteilen ihrer Anfänge befreit und sie in einen integrierenden Bestandteil der Psychologie selbst umgewandelt. In diesem Sinne sind die sogenannten „psychophysischen Maßmethoden" zu „psychischen Maßmethoden" geworden; sie haben damit zugleich über ihr ursprüngliches Anwendungsgebiet hinausgegriffen und einer ihren eigentümlichen Aufgaben gerecht werdenden psychologischen Methodik die Wege geebnet.

Doch mag dieser methodologische Gesichtspunkt vielleicht praktisch der wichtigere sein, neben ihm ist ein anderer, rein theoretischer, der anfänglich die vorherrschende Rolle spielte, zwar allmählich zurückgetreten; er hat aber nicht ganz seine aktuelle Bedeutung eingebüßt. Ein allgemeines Gesetz zu finden, das den Zusammenhang des psychischen mit dem physischen Leben beherrschte, dies war die leitende Idee Fechners bei der Begründung der Psychophysik gewesen. Gleichwohl war sein Plan nicht auf dieses nächste Ziel beschränkt. Er hatte, wie besonders sein „Zendavesta" zeigt, an einen Stufenbau psychophysischer Funktionen gedacht, in dem sich die höheren Geistestätigkeiten in analoger Weise über den niederen wie diese über den physischen Lebensvorgängen, denen er nicht minder eine geistige Seite zuschrieb, erheben sollten. So gewann er die Idee einer universellen psychophysischen Gesetzmäßigkeit, die auch die Psychologie einer mathematischen Behandlung im selben Sinne, nur mit besserem Erfolg, als wie sie Herbart versucht hatte, zugänglich machen sollte. Dieses Ziel hat sich als ein trügerisches erwiesen. Der Gedanke, daß das seelische Leben festen Gesetzen und, wo irgend die Verwicklung der Bedingungen es gestattet, wohl auch mathematisch formulierbaren Gesetzen unterworfen sei, ist jedoch stehen geblieben. So ist die Psychophysik das Mittelglied ge-

worden, durch das Herbarts genialer, aber in der Ausführung verfehlter Gedanke einer exakten Behandlung der Psychologie erhalten blieb, und durch das er zugleich eine Form annahm, die ihn der experimentellen Prüfung zugänglich machte. Dieser wichtige Schritt geschah in dem Augenblick, wo sich die neu erstandene Psychophysik an die Sinnesphysiologie anzulehnen begann, um nun die von dieser im einzelnen gewonnenen Ergebnisse dem weiteren Gesichtskreis einer allgemeinen psychologischen Gesetzmäßigkeit einzuordnen.

Dieses Unternehmen blieb nun freilich lückenhaft, solange es sich auf die elementaren Tatsachen beschränkte, die Sinnesphysiologie und Psychophysik der Psychologie darboten. Um so mehr mußte die Frage sich aufdrängen, wie die gefundene Gesetzmäßigkeit weiterhin in dem allgemeinen Zusammenhang der Bewußtseinsvorgänge sich äußern werde: in dem Verlauf der Vorstellungen, in dem Wogen der Gefühle und Affekte, in der Entwicklung der Willenshandlungen. Viele dieser Fragen hatte schon Herbart in seiner „Mechanik der Vorstellungen" behandelt, und wenn er auch nur problematische, überall von seinen intellektualistischen und metaphysischen Vorurteilen getrübte Antworten zu geben vermochte, so hatte er immerhin gezeigt, daß diese Fragen im allgemeinen einer exakten Behandlung nicht unzugänglich seien. Sollte es da nicht gelingen, in analogem Sinne, wie die Psychophysik die Idee der psychischen Größe auf einen festeren Boden gestellt hatte, so auf Grund der tatsächlichen Erfahrungen wirklich zu einer Mechanik des Bewußtseins zu gelangen? Mochten deren Ziele beschränkter, so würden sie dafür um so eher erreichbar sein. Das ist der Gedanke, von dem schließlich alle die hier einschlagenden Untersuchungen, deren oben gedacht wurde, getragen sind. Gegenüber der unermeßlichen Ausdehnung der Aufgaben, bei der jede partielle Lösung eines Problems immer wieder neue oft unvorhergesehene Probleme in sich schließt, haben wir gewiß allen Grund, bescheiden von den gewonnenen Erfolgen zu denken. Doch ein Resultat hat sich bei diesen Bemühungen um so sicherer herausgestellt, je weiter die Analyse der komplexen Phänomene fortgeschritten ist. Es ist dies, daß jene Mechanik elementarer Assoziationen, die bei der Analyse der Sinneswahrnehmungen so vortreffliche Dienste geleistet, hier zwar gleichfalls überall ihre Wirkungen äußert,

daß sie aber für sich allein unzureichend ist, um über den Zusammenhang der Bewußtseinsvorgänge Rechenschaft zu geben. Man kann in Wahrheit keine noch so einfache Willenshandlung aus einer bloßen Assoziation von Vorstellungen ableiten, ohne das Wollen selbst in die bloße Vorstellung einer Handlung umzuwandeln, der zum Wollen das Nötigste fehlt, nämlich der Verlauf der Gefühle und Affekte, aus dem es entspringt. Man kann ebensowenig das wechselnde Klarer- und Dunklerwerden der Bewußtseinsinhalte und die damit verbundenen Funktionen der Aufmerksamkeit sowie alle mit dieser zusammenhängenden seelischen Tätigkeiten einfach aus dem Assoziationsprinzip erklären. Wo man dies dennoch zu leisten behauptete, da täuschte man sich über die vorhandenen Lücken hinweg, indem auch hier wieder die Reflexionspsychologie, die allerlei intellektuelle Akte in die psychischen Vorgänge hineindeutet, einer solchen einseitigen Assoziationslehre zu Hilfe kam und damit freilich indirekt zugleich deren Unzulänglichkeit ans Licht stellte.

So hat denn die Analyse der komplexen Bewußtseinsvorgänge zu einer wichtigen Ergänzung der bei dem Wahrnehmungsproblem gewonnenen Prinzipien geführt. Hatte die Sinnespsychologie durch die von ihr gebotene Umwandlung der Assoziationen in Elementarprozesse eine totale Reform des Assoziationsbegriffs angebahnt, so fügte die Psychologie der komplexen Bewußtseinsvorgänge dazu die nicht minder notwendige Erneuerung und Reform des Begriffs der Apperzeption. Von Leibniz in die Philosophie eingeführt, aber wesentlich zu metaphysischen, dann nach ihm von Kant zu erkenntnistheoretischen Zwecken verwertet, war dieser Begriff schließlich von Herbart ganz aus seiner Stelle gerückt und im Sinne seines starren Intellektualismus in ein Assoziationsprodukt umgewandelt worden, dem die ihm in der unmittelbaren Erfahrung zukommenden Beziehungen zu Selbstbewußtsein und Wille völlig abhanden gekommen waren. Wohl lag schon diesem Versuch die richtige Einsicht zugrunde, daß Assoziation und Apperzeption nicht absolut fremd einander gegenüberstehen, sondern daß die Aufgabe des letzteren Prinzips wesentlich darin liege, ebensowohl die schemenhaften Begriffe der alten Vermögenslehre wie die von der Assoziationspsychologie zu Hilfe gerufenen Reflexionen zu vermeiden. Aber Herbart

hatte hier den unmöglichen Weg eingeschlagen, die Apperzeption zu einem Spezialfall der Assoziation oder, um in seiner Sprache zu reden, der Verschmelzung der Vorstellungen zu machen, statt zu erkennen, daß die Apperzeptionen nicht anders auf den Assoziationen als wie diese auf den elementaren Empfindungen sich aufbauen. Sie setzen sie voraus und würden nicht ohne sie bestehen können; sie sind aber ihnen gegenüber neue Schöpfungen von spezifischen Eigenschaften, ganz im selben Sinne, wie eine Klangharmonie etwas anderes ist als eine Summe von Tönen, eine Zeit- oder Raumvorstellung etwas anderes als eine ungeordnete Mannigfaltigkeit von Empfindungen. Diese neu hinzukommenden Eigenschaften der Apperzeptionsakte sind es zugleich, in denen jene Verbindung derselben begründet ist, die in dem einheitlichen Wollen des individuellen Bewußtseins und in der schon von Leibniz erkannten engen Beziehung zum Selbstbewußtsein sich ausspricht.

VII.

Bei der näheren Verfolgung dieses Zusammenhangs der komplexen seelischen Vorgänge sah sich nun aber die psychologische Analyse mehr und mehr dazu gedrängt, über den Umkreis der Erscheinungen des individuellen Bewußtseins, der das nächste Objekt psychologischer Betrachtung bildet, hinauszugehen. Hat es diese mit dem relativ beständigen Zustand des reifen, zu einer planmäßigen Beobachtung eigener Erlebnisse befähigten Menschen zu tun, so zeigt sich doch dabei zugleich, daß dieser Zustand in Wirklichkeit mitten im Fluß mannigfacher Entwicklungen steht. Einerseits ist das individuelle Bewußtsein das Produkt einer ihm spezifisch zukommenden Sonderentwicklung. Anderseits ist es den allgemeinen Bedingungen unterworfen, welche die Zugehörigkeit zu einer bestimmten menschlichen Kulturgemeinschaft mit sich führt. Ja darüber hinaus fordern schließlich die seelischen Lebensäußerungen der Tiere zu einer vergleichenden Betrachtung heraus, die sich ebenfalls genetischen Gesichtspunkten unterordnet. Einzelne dieser Probleme vergleichender Psychologie, wie die Tierpsychologie, die Psychologie des Kindes, hat schon

die psychologische Ära des 18. Jahrhunderts mit Eifer kultiviert. Fast könnte man sagen: sie hat sie entdeckt, da sie in der vorausgegangenen Philosophie, wenn man von dem hier wieder über den Horizont seiner Zeit hinausblickenden Leibniz absieht, kaum ein nennenswertes Interesse erregt hatten. Auch in dieser Beziehung folgt die neue psychologische Ära ihrer Vorgängerin nach. Besonders die Psychologie des Kindes ist unter dem Einfluß der regen pädagogischen Interessen der Gegenwart fast zu einer selbständigen Disziplin ausgewachsen, in der man sich manchmal mehr über die Anhäufung einer schlecht gesichteten und darum unbrauchbaren Masse von Beobachtungen als über den Mangel arbeitender Kräfte beklagen möchte. Dazu ist aber im Laufe des 19. Jahrhunderts noch ein neues vergleichendes und entwicklungsgeschichtliches Gebiet getreten, das dem vorangegangenen Zeitalter unbekannt war: die Völkerpsychologie.

Vor allem jene komplexen Bewußtseinsvorgänge, in denen sich das wechselnde Spiel elementarer Assoziationen und apperzeptiver Prozesse in ihrem verwickelten Zusammenhang betätigt, die Phantasie- und Verstandesfunktionen, drängten auf eine solche Ergänzung der Phänomene des Einzelbewußtseins durch die der generellen menschlichen Entwicklung hin. Man mag das geistige Wachstum des Kindes noch so sorgsam verfolgen, die Einflüsse lassen sich nimmermehr ausscheiden, durch die ihm die geistigen Errungenschaften vergangener Geschlechter in einem unerschöpflichen Strome zugeführt werden. Und wenn sich selbst diese Einflüsse beseitigen ließen, so würden immer noch die Nachwirkungen bleiben, die sie in der Organisation unseres Körpers zurückgelassen, und die möglicherweise schon die Anlagen des heute geborenen Menschen zu anderen gemacht haben, als die seiner Vorfahren aus der Urzeit gewesen sind. Solange die Psychologie den heute existierenden Menschen europäischer Abstammung mit seinen Anlagen, seinen Anschauungen und Denkgewohnheiten für das Urbild des Menschen überhaupt ansah, mochte sie immerhin im Gebiet der Sinneswahrnehmungen, der Gedächtnis- und Erinnerungsvorgänge, der einfachen Gefühle und Affekte mit einem relativ gesicherten Material arbeiten. Denn diese elementaren Funktionen vollziehen sich mit einer Gesetzmäßigkeit, die wesentliche Veränderungen nicht wahrscheinlich macht.

Das verhielt sich anders, sobald man sich den komplexen Bewußtseinserscheinungen zuwandte. Diese lassen sich überhaupt nicht in ihren Entstehungsmomenten belauschen, weil alle dazu erforderlichen Vorbedingungen dem individuellen Bewußtsein fertig und abgeschlossen überliefert werden, so daß ihm zum größten Teile nur noch übrig bleibt, zu reproduzieren oder neu zu kombinieren, was andere Menschen lange vor ihm gedacht, gefühlt und getan haben. So war es denn kaum zu vermeiden, daß die psychologische Analyse gerade den höheren intellektuellen Funktionen gegenüber gänzlich versagte. Da sie sich aber doch in irgend einer Weise mit ihnen abfinden mußte, so wählte sie in der Regel einen Ausweg, der sie von den Bahnen psychologischer Betrachtung überhaupt wegführte. Sie hielt sich nämlich hier nicht bloß, wie bei den elementareren Vorgängen, an das gewöhnliche Bewußtsein des entwickelten Menschen, sondern an die Ergebnisse jener wissenschaftlichen Disziplinen, die sich mit den verschiedenen Richtungen und Leistungen des geistigen Lebens in seinen vollkommensten Äußerungen beschäftigen. Über die psychologische Natur der intellektuellen Funktionen überhaupt sollte also die Logik, über die der Phantasietätigkeit die Ästhetik, über die der komplexen Gefühle und Affekte die Ethik, allenfalls unter Zuhilfenahme der Rechts- und Religionsphilosophie, Auskunft geben. Man hat sich dieses Verfahren nicht überall deutlich gemacht. Tatsächlich ist es durchgehends befolgt worden. Höchstens wurde da und dort versucht, die Normen oder Voraussetzungen jener einzelnen Gebiete irgendwie mit den aus der Selbstbeobachtung bekannten einfacheren Tatsachen in eine äußere Beziehung zu setzen. Da nun aber innerhalb der so für die Psychologie bestimmend gewordenen Geisteswissenschaften wieder die Logik die dominierende Stellung einnahm — Ästhetik, Ethik und ihre Dependenzen galten nicht selten für eine Art angewandter Logik — so befestigte dieses Verhältnis nicht wenig die ohnehin den verbreiteten Neigungen entgegenkommende Herrschaft der Reflexionspsychologie. Wer diese aus dem Gebiet der niederen seelischen Funktionen verbannte, der ließ sie wenigstens auf dem der höheren gelten, von wo aus sie dann freilich nur zu sehr geneigt war wiederum über das Ganze sich auszubreiten.

Nun ist es an und für sich einleuchtend, daß, wenn wir

über die psychologische Entstehung und die natürlichen Eigenschaften des menschlichen Denkens Rechenschaft geben wollen, wir uns nicht an die Logik um Auskunft wenden dürfen, die jene Eigenschaften im Interesse der wissenschaftlichen Anwendungen umgestaltet und auf bestimmte Normen zurückgeführt hat. Vielmehr steht hier diejenige Funktion im Vordergrund, in der jenes natürliche Denken in der einer bestimmten menschlichen Gemeinschaft zukommenden spezifischen Form sich ausprägt: die Sprache. Ebenso kann uns über die natürlichen Äußerungen der Phantasietätigkeit nicht die Ästhetik, sondern nur die Kunst in ihren ursprünglichen Erzeugnissen neben den mit ihr eng verbundenen Erscheinungen von Mythus und Religion, endlich über die Entwicklung komplexer Affekte und Willensmotive nicht die Ethik, sondern die Urgeschichte der Sitte, des Rechts und der sittlichen Anschauungen Aufschluß gewähren. Das sind die Probleme, die wir heute der Völkerpsychologie zuzählen. Der zwingende Grund für die Ausbildung dieses neuen Gebiets psychologischer Betrachtung liegt aber darin, daß überall da, wo uns das individuelle Bewußtsein auf die Frage nach der Entstehung und den Erscheinungsformen gewisser seelischer Vorgänge die Antwort versagt, wir uns notwendig an die Quelle zu wenden haben, aus der alle diese jenseits des individuellen Daseins liegenden Entwicklungen geflossen sind: an das Völkerbewußtsein und seine Erzeugnisse.

VIII.

Die experimentelle Psychologie auf der einen, die Völkerpsychologie auf der anderen Seite, sie sind die beiden Errungenschaften der neuen Psychologie. Für die Begründung der ersten fehlten dem 18. Jahrhundert die zureichenden Vorbereitungen in der Sinnesphysiologie; es fehlten aber auch vielfach noch die allgemeineren naturwissenschaftlichen Vorbedingungen. Der Gedanke einer Völkerpsychologie vollends war unmöglich in einer Zeit, da sich Sprachwissenschaft, Mythologie, Religions-, Kultur- und Sittengeschichte noch in ihrer Kindheit befanden. Die Schule Herbarts, wie in ihr die Idee einer exakten Psychologie die Einführung des Experimentes in die

psychologische Beobachtung vorbereitete, hat auch dem Gedanken der Völkerpsychologie zuerst die Wege geebnet. Aber den entscheidenden Einfluß übten hier doch die Bedürfnisse aus, die innerhalb jener einzelnen Disziplinen sich regten, auf welche die Völkerpsychologie bei allen Fragen, die auf die Erzeugnisse des gemeinsamen Lebens gehen, angewiesen ist: Sprachwissenschaft, Mythologie, Ethnologie usw. Alle diese Gebiete sind im wesentlichen Schöpfungen des 19. Jahrhunderts, und sie sind in ihren Anfängen aus der gleichen Geistesströmung der Romantik entsprungen, die auch in der gleichzeitigen Philosophie eines Schelling und Hegel das Licht des Entwicklungsgedankens über alle Gebiete des geistigen Lebens ausgebreitet hat.

Unter diesen Gebieten war es die historische Sprachwissenschaft, die sich wohl am frühesten von den Einflüssen der spekulativen Philosophie emanzipierte, die nun aber auch am dringendsten von sich aus zu psychologischen Fragestellungen gedrängt wurde. In diesem Verhältnis zur Psychologie wiederholten sich zugleich in merkwürdiger Analogie die wechselnden Schicksale, die das Wahrnehmungsproblem in der neueren Sinnesphysiologie erlebt hatte. Naturgemäß war es das Äußerlichste an der Sprache, der Lautbestand der Wörter, der, wie er die nächsten Anhaltspunkte für die Untersuchungen der Sprachgeschichte bot, so auch in seinen mehr oder minder regelmäßigen Veränderungen die Idee einer Gesetzmäßigkeit erweckte, die derjenigen der Naturgesetze bis zu einem gewissen Grade verwandt sei. Dazu kam, daß das Studium der Lautbildungen, das zur Würdigung der physischen Seite dieser Erscheinungen unerläßlich war, die Sprachforscher zu einer eifrigen Beschäftigung mit der Physiologie der Stimme und Sprache nötigte. So wurde die Lautphysiologie zu dem vorzugsweise gepflegten Lieblingsgebiet. Die Sprachforscher begannen sich halb oder ganz als Physiologen zu fühlen, und es war darum begreiflich, daß sie auch in dem Streben, möglichst alle Erscheinungen auf physiologischem Wege zu interpretieren, dem Beispiel der Sinnesphysiologie nachfolgten. Ganz ohne psychologische Hilfskräfte konnte man freilich nicht auskommen. Diese, anfangs nur in vorsichtiger Beschränkung zugelassen, eroberten sich allmählich ein immer weiteres Terrain. Auch drängten die Erscheinungen der sprachlichen

Formbildungen und des Bedeutungswandels mehr und mehr zu psychologischen Fragestellungen. So ereignete sich in der Sprachwissenschaft wiederum das nämliche, was kurz zuvor in der Sinnesphysiologie eingetreten war. Auch der Sprachforscher wurde wider Willen Psychologe; und seine Psychologie glich jener der Sinnesphysiologen, abgesehen von den Modifikationen, die der Gegenstand mit sich brachte, beinahe wie ein Ei dem anderen. Jene Reflexionspsychologie, die ihre eigenen nachträglichen Überlegungen über die Dinge in diese selber verlegt, breitete sich unvermeidlich auch über dieses Gebiet aus. So fiel der Sprachpsychologie, die sich hier als ein erster Teil der Völkerpsychologie entwickelte, schließlich, um die Ähnlichkeit zu vollenden, im Grunde dieselbe Aufgabe zu, die vorher die Psychologie der Wahrnehmungsvorgänge gelöst hatte. Sah sich aber diese durch die neuen Gesichtspunkte, mit denen sie den Erscheinungen gegenüber trat, immerhin selbst zu neuen experimentellen Fragestellungen genötigt, so konnte es sich für die Sprachpsychologie nur in beschränktem Umfang um ähnliches handeln. In der Hauptsache blieb ihre Aufgabe, die von der Sprachwissenschaft gefundenen Tatsachen in die richtige psychologische Beleuchtung zu rücken. Und hier leistete ihr nun die vorangegangene Sinnespsychologie unschätzbare Dienste. Rückten doch nicht selten die sprachlichen Vorgänge alsbald in ein überraschendes Licht, wenn man auf sie nur die Prinzipien der gleichen elementaren Assoziationen anwandte, die sich bei den Sinneswahrnehmungen bewährt hatten. Doch auf solche Rückwirkungen des einfacheren auf das verwickeltere Gebiet beschränkte sich keineswegs diese Wechselwirkung. Wichtiger waren vielleicht noch die neuen Einblicke, die sich, nachdem einmal diese Grundlage gegeben war, innerhalb der sprachlichen Vorgänge selbst in den Zusammenhang der seelischen Funktionen eröffneten. Insbesondere waren es hier die Erscheinungen der Wortbildung, der Satzfügung und des Bedeutungswandels, die das verwickelte Getriebe des menschlichen Denkens erleuchteten, und in denen zugleich die stetige Entwicklung der Apperzeptionsprozesse aus den einfacheren seelischen Vorgängen, vor allem aus den elementaren Assoziationen seinen treuesten Ausdruck fand.

Wie die übrigen Arbeitsgebiete der Völkerpsychologie, in

denen sie mit den verschiedenen Zweigen der Kulturgeschichte in Beziehungen tritt, teils auf diese, teils auf die Psychologie selbst zurückwirken werden, läßt sich heute noch nicht übersehen. Diese Arbeitsgebiete gehören im wesentlichen nicht mehr der Gegenwart, sondern der Zukunft an. Immerhin läßt sich nach dem Vorbild der psychologischen Durchforschung der Sprache wenigstens das allgemeine Ziel angeben, das hier der Psychologie gesteckt ist. Es ist die Erkenntnis des geistigen Lebens in der Gesamtheit seiner Entwicklungen von den dunklen Regungen der Einzelseele in den Anfängen ihres Werdens an durch die Stufenfolge der individuellen Bewußtseinszustände bis hinauf zu den höchsten geistigen Leistungen in Gemeinschaft und Geschichte. Dieses Ziel aber, ist es schließlich nicht dasselbe, das auf anderen Wegen freilich und mit ganz anderen Mitteln dereinst Hegel in seiner Philosophie des Geistes erstrebt hat? Es bleibt ein unvergängliches Verdienst Kuno Fischers, in dem zuletzt erschienenen Band seines Meisterwerkes über die Geschichte der neueren Philosophie die Grundgedanken der Philosophie Hegels vor allem in dem, was in ihr bleibenden Wert besitzt, ans Licht gestellt und damit, wie man wohl sagen darf, eine „Rettung" im Geiste Lessings vollbracht zu haben. Auch in Hegel hat sich erfüllt, was die Geschichte überall bestätigt, daß eine große philosophische Schöpfung nicht bloß die Gedankenströmungen der vorangegangenen Zeit zusammenfaßt, sondern daß sie vielleicht mehr noch die Zukunft vorausnimmt, so sehr auch in dieser das Bild sich verändern mag, das jene, befangen in den Mängeln und Vorurteilen ihrer Zeit, entworfen hat.

So trägt denn die Psychologie der Gegenwart die Spuren aller der Einflüsse an sich, in denen die Philosophie des vorigen Jahrhunderts die hauptsächlichsten der geistigen Strömungen dieser Zeit zum Ausdruck brachte. Von Herbart hat sie die ersten Anregungen zu einer exakten Betrachtung der Bewußtseinsvorgänge empfangen. An Schopenhauer klingen gewisse metaphysische und erkenntnistheoretische Gedanken an. Als ihr mächtigster Vorläufer ist aber schließlich in den allgemeinen Zielen, denen sie zustrebt, der Philosoph hervorgetreten, dem sie anfänglich am fernsten schien: Hegel. Und durch alle diese philosophischen Einflüsse geht, als die

für die Ausbildung der neueren Psychologie entscheidende Einwirkung, der Kontakt mit jenen positiven Wissenschaften, die durch die Eigenart ihrer Probleme zu psychologischen Betrachtungen gedrängt wurden und selbst hinwiederum der Psychologie hilfreich waren. Damit ist in dem Kampf zwischen der Philosophie und den Einzelwissenschaften, der besonders um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts entbrannt war, vielleicht nicht zum wenigsten der Psychologie die Rolle der friedestiftenden Vermittlerin zugefallen.

Literatur.

Geschichtliche Darstellungen:

Dessoir, Max, Geschichte der neueren deutschen Psychologie. 1. Bd. 1. Aufl. 1894. 2. Aufl. 1902.

Sommer, Rob., Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller. 1892.

Ribot, Th., Psychologie anglaise contemporaine. 1875. Psychologie allemande contemporaine. 1879. 2me Édit. 1885.

Villa, Guido, Psicologia contemporanea. 1899.

Hauptwerke zur Psychologie des 18. Jahrhunderts:

Wolff, Chr., Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. 1719.

— Psychologia empirica. 1732. Ps. rationalis. 1734.

Hartley, D., Conjecturae quaedam de motu, sensus et idearum generatione. 1746.

Hume, D., Treatise on human nature. 3 vol. 1739—40. Enquiry conc. human understanding. 1748.

Reimarus, H. S., Betrachtungen über die Kunsttriebe der Tiere. 1762.

Tetens, J. N., Philos. Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. 1776—77.

Tiedemann, D., Untersuchungen über den Menschen. 1777—98.

Moritz, K. Ph., Magazin zur Erfahrungsseelenlehre. 1785—93.

Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 1798.

Neuere Assoziationspsychologie:

Mill, James, Analysis of the phenomena of the human mind. 1829. Neue Ausg. 1869.

Mill, John Stuart, A system of Logic rationative and inductive. 1843. 9. ed. 1865. (Zwei deutsche Übersetzungen von J. Schiel und von Th. Gomperz.)
Bain, Alexander, The senses and the intellect. 1855. 4. edit. 1894.
— The emotions and the will. 1859. 2. edit. 1865.
Spencer, Herbert, Principles of Psychologie. 1855. 5. edit. 1890.

Herbart und Beneke:

Herbart, J. F., Lehrbuch zur Psychologie. 1816. (Ges. Werke Bd. 5.)
— Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. 1824—25. (Ges. Werke Bd. 5 u. 6.)
Drobisch, M. W., Erste Grundlinien der mathem. Psychologie. 1855.
Beneke, Ed., Psychologische Skizzen. 2 Bde. 1825—27.
— Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. 1833. 4. Aufl. 1877.

Anatomie und Physiologie der Zentralorgane:

Gall, Anatomie et physiologie du système nerveux. Tome 1—4. 1818.
Flourens, Recherches expérimentales sur le système nerveux. 1829. 2. Aufl. 1842. (Versuch einer experimentellen Widerlegung der Gallschen Phrenologie.)
Broca, Sur la siège de la faculté du language. 1861.
Munk, H., Über die Funktionen der Großhirnrinde. 1890.
Goltz, Fr., Über die Verrichtungen des Großhirns. 1892.
Flechsig, Gehirn und Seele. 2. Aufl. 1896.
— Die Lokalisation der geistigen Vorgänge. 1896.

Sinnesphysiologie und Psychophysik:

Müller, Joh., Handbuch der Physiologie. 4. Aufl. 1841.
Hering, Ewald, Raumsinn des Auges, in Hermanns Handbuch der Physiologie. Bd. 3. 1879.
Helmholtz, Handbuch der physiologischen Optik. 1. Aufl. 1867. 2. Aufl. 1896.
— Die Lehre von den Tonempfindungen. 1862. 4. Aufl. 1877.
Wundt, W., Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung. 1858—62.
Fechner, G. Th., Elemente der Psychophysik. 1860. 2. Aufl. 1889.
— Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. 1851. 2. Aufl. herausgeg. von Kurd Laßwitz 1902.
Müller, G. E., Zur Grundlegung der Psychophysik. 1878.
Lipps, G. F., Grundriß der Psychophysik. 1899.
— Die psychischen Maßmethoden. 1906.[1]

Völkerpsychologie:

Lazarus und Steinthal, Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. 20 Bde. 1860—90.
Lazarus, M., Lehre der Seele. 1856. 3. Aufl. 3 Bde. 1882.
Paul, Herm., Prinzipien der Sprachgeschichte. 3. Aufl. 1898.
Steinthal, H., Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft. 1. Bd. 1871. 2. Aufl. 1881.

Wundt, W., Völkerpsychologie. 1. Bd. (Die Sprache.) 1900. 2. Aufl. 2. Bd. (Mythus und Religion.) 1. Teil. 1905. 2. Teil. 1906.

Neuere Gesamtdarstellungen der Psychologie:

Brentano, Franz, Psychologie vom empirischen Standpunkte. 1. Bd. 1874.
Ebbinghaus, H., Grundzüge der Psychologie. 1. Bd. 1897—1902. 2. Aufl. 1905.
Höffding, H., Psychologie. Deutsche Übers. 1887. 2. Aufl. 1893.
James, W., Psychology. 2 vol. 1890.
Jerusalem, W., Lehrbuch der Psychologie. 3. Aufl. 1902.
Jodl, F., Psychologie. 1896. 2. Aufl. in 2 Bdn. 1902.
Külpe, O., Grundriß der Psychologie. 1893.
Ladd, G. T., Elements of physiological Psychology. 1887.
Lipps, Th., Grundtatsachen des Seelenlebens. 1883.
— Leitfaden der Psychologie. 1904. 2. Aufl. 1906.
Lotze, H., Medizinische Psychologie. 1851.
Münsterberg, Hugo, Grundzüge der Psychologie. 1. Bd. 1900.
Rehmke, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. 1894.
Wundt, W., Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele. 1863. 4. Aufl. 1906.
— Grundzüge der physiologischen Psychologie. 1873—74. 5. Aufl. in 3 Bden. 1902—03.
— Grundriß der Psychologie. 1896. 8. Aufl. 1907.
Ziehen, Th., Leitfaden der physiologischen Psychologie. 1891. 5. Aufl. 1903.

Naturphilosophie.

Von Theodor Lipps.

Was ist Naturphilosophie? Die nächstliegende Antwort auf diese Frage scheint die: „Naturphilosophie“ ist der Name für ein Unding. Alle Wissenschaft von der Natur, so könnte man meinen, sei Naturwissenschaft. Und neben dieser sei kein Raum für eine weitere Wissenschaft von der Natur. Die Naturphilosophie aber beansprucht eine solche Wissenschaft von der Natur zu sein; sie will nicht etwa eine Phantasiedichtung über die Natur sein. Wäre sie dies, so wäre jedenfalls hier nicht der Ort, von ihr zu reden oder gar sie zu treiben.

Dennoch könnte es eine Naturphilosophie geben, die Wissenschaft wäre; nicht Naturwissenschaft, und trotzdem Wissenschaft von der Natur. Dabei ist freilich eine genauere Angabe darüber vorausgesetzt, was das Wôrt „Natur“ in diesem Zusammenhang meint. Was heißt denn dies, wenn ich die Naturwissenschaft Wissenschaft von der Natur nenne? Ist sie dies in dem Sinne, daß sie die Natur vorfindet und nun auf diese vorgefundene Natur ihr Augenmerk richtet? Darauf ist zu antworten: Was die Naturwissenschaft vorfindet, ist eine Menge des Gegebenen, ein für den Einzelnen unübersehbarer Haufe von Daten oder von Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung, die sich räumlich und zeitlich ordnen. Dieser Haufe aber ist nicht die „Natur“ oder ist nicht dasjenige, was wir zu meinen pflegen, wenn wir von der „Natur“ reden. Die „Natur“ ist keine Menge, sondern sie ist eine Einheit; ein überall nicht nur räumlich und zeitlich, sondern gesetzmäßig geordnetes Ganze, ein Ganzes, in dem alles mit allem nach sich gleich bleibenden Gesetzen zusammenhängt.

Und diese Natur nun ist der Naturwissenschaft nicht gegeben. An sich freilich, so sind wir überzeugt, existiert sie auch abgesehen von aller geistigen Arbeit des Naturforschers. Ja sie würde existieren und wäre eben diejenige, die sie ist,

wenn es naturwissenschaftliche Erkenntnis gar nicht gäbe. Aber für uns entsteht sie. Vor dem menschlichen Geiste baut sie sich sukzessive auf; nicht von selbst, sondern durch die Tätigkeit dieses Geistes. Die Tätigkeit des Geistes, insbesondere des naturwissenschaftlichen Geistes, besteht in solchem Aufbauen der Natur aus den vielen nur räumlich und zeitlich zusammenhängenden Daten. So steht also die „Natur" nicht am Anfang, sondern am Ende der naturwissenschaftlichen Tätigkeit. Sie ist ihr Ergebnis.

Und diese „Natur" nun, das heißt, dies Ergebnis der naturwissenschaftlichen Tätigkeit oder dies Produkt des naturwissenschaftlichen Geistes, ist ein möglicher Gegenstand einer besonderen wissenschaftlichen Betrachtung. Es kann die Frage gestellt werden, was denn diese „Natur", was also dieses Geistesprodukt sei, und was es nicht sei. Es kann diese geistige Tatsache erkenntniskritisch betrachtet werden. Und solche Betrachtung ist zweifellos Sache der Geisteswissenschaft, also der Philosophie. Und da doch ihr Gegenstand die Natur ist, nämlich als Ergebnis der geistigen Tätigkeit des Naturforschers, so kann solche Philosophie mit Fug und Recht Naturphilosophie heißen.

Naturphilosophie ist danach zunächst Kritik der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Dabei ist doch unter solcher „Kritik" nicht etwa die Nachprüfung der Ergebnisse der Naturwissenschaft verstanden, die Bestätigung oder Korrektur derselben, der Entscheid über ihre Richtigkeit oder Falschheit. Kritik der naturwissenschaftlichen Erkenntnis in diesem Sinne vermag nur die Naturwissenschaft selbst zu geben. Keine außerhalb derselben stehende Wissenschaft kann sich unterfangen, dergleichen auch nur zu versuchen.

Sondern die Kritik, die hier in Rede steht, ist einzig die Beantwortung der Frage nach dem Wesen und Sinne der naturwissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt. Sie ist die Frage nach den Faktoren, welche dieselbe konstituieren, nach ihrer inneren Struktur. Sie ist die Frage: „come è fatto il sapere". Sie ist damit aber zugleich die Frage nach der Bedeutung dieser Erkenntnis, nach ihrer Stellung im gesamten Erkenntnisbesitz des menschlichen Geistes; die Frage, was denn wir gewonnen haben, wenn wir naturwissenschaftliche Erkenntnis haben. Und sie ist die Frage, was wir damit nicht oder noch

nicht gewonnen haben. Sie ist m. a. W. auch die Frage nach den notwendigen Grenzen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis.

Schon die Naturphilosophie in diesem Sinne des Wortes kann auch „Metaphysik" heißen. Wir nehmen dann das Wort „Metaphysik" im ursprünglichen Sinne. Die Kritik der naturwissenschaftlichen Erkenntnis ist ja zweifellos eine wissenschaftliche Bemühung, die „hinter der Physik", das heißt hinter der Naturwissenschaft, herkommt, sie voraussetzt, und an sie anknüpft. Dies letztere nicht in dem Sinne, daß sie die naturwissenschaftliche Arbeit fortsetzt, sondern in dem Sinne, daß sie den Bau, den die Naturwissenschaft aufrichtet, „hinterher" betrachtet.

Vielleicht aber erwächst dann aus dieser Naturphilosophie oder es erwächst dieser Naturphilosophie eine weitere Aufgabe. Vielleicht knüpft sich an die Betrachtung der Natur, so wie sie die Naturwissenschaft geistig geschaffen hat, eine weitere eben diese Natur betreffende Frage. Eine Frage, die nicht mehr lautet, was die Naturwissenschaft sei und was ihre Ergebnisse bedeuten, sondern, wie die Natur selbst weiter gedacht, wie der Bau, den die Naturwissenschaft errichtet, mit anderen Mitteln weiter gebaut werden oder in das Ganze eines umfassenderen Baues eingefügt werden könne. Auch diese Frage aber hätte die Philosophie zu beantworten. Einmal weil dieselbe aus jener erkenntniskritischen Betrachtung hervorginge. Zum andern, weil jene „anderen Mittel" nur der Welt des Geistes, also dem Gebiete der Philosophie, entnommen sein können. Damit hörte jene „Naturphilosophie" auf, bloße Erkenntniskritik zu sein. Sie würde selbst eine aufbauende Disziplin. Aber auch jetzt noch trüge dieselbe mit Recht den Namen der Naturphilosophie. Sie wäre Philosophie aus dem angegebenen Grunde, Naturphilosophie, weil auch sie die Natur zum Gegenstande hätte.

In jedem Falle ist für eine solche Naturphilosophie, welche den Anspruch erhebt, jenseits der Grenzen der Naturwissenschaft über die Natur eine Aussage zu tun, die Kritik der „Natur", nämlich der naturwissenschaftlichen „Natur", das heißt, der Natur als eines Produktes des naturwissenschaftlichen Geistes, die notwendige Voraussetzung. Es ist unmöglich, daß die Naturphilosophie die Naturwissenschaft ergänze, ohne daß sie weiß, was denn das zu Ergänzende sei.

Unsere erste Frage lautet also: Was ist die Natur als Ergebnis der naturwissenschaftlichen Tätigkeit? Die Beantwortung dieser Frage ist, wie gesagt, die Aufzeigung der inneren Struktur dieser Natur.

Indem wir nun an diese Aufgabe herantreten, begegnen wir gleich im Beginne einer jetzt vielfach gehörten Wendung. Sie lautet: Naturwissenschaft sei die vollständige und vereinfachte oder sie sei die zusammenfassende und dadurch vereinfachende oder vereinfachte Beschreibung von Erscheinungen.

Schon in diesem Satze nun liegt bei denjenigen, die ihn auszusprechen pflegen, eine Menge von Unklarheiten und Mißverständnissen, die aber hier nicht der Reihe nach aufgedeckt werden können.[1] Es muß in diesem Zusammenhange die Erklärung genügen, daß die „Erscheinungen", welche die Naturwissenschaft beschreibt, nicht die Empfindungsinhalte sind, geschweige denn die Empfindungen selbst. Sondern sie sind das Wirkliche, nur eben so, wie es erscheint, oder wie es gegeben ist, oder sie sind das mit instinktiver Notwendigkeit als wirklich angesehene Gegebene. Aber sie sind nicht die individuellen Erscheinungen, oder das den Individuen Gegebene, sondern sie sind die Erscheinungen schlechtweg, abgesehen von den Individuen, denen etwas erscheint. Sie sind also ein Etwas, das nirgends vorkommt, ein bloßes begriffliches, niemals in Gedanken zu realisierendes Etwas, ein Imaginäres, vergleichbar dem mathematisch Imaginären.

Vor allem wichtig aber ist dies, daß diese „Erscheinungen" bereits ein Produkt einer weitgehenden Erkenntnis sind. Es liegt in ihnen nicht nur ein Hinausgehen des denkenden Geistes über das Bewußtsein oder des Bewußtseins über sich selbst, kurz ein geistiges Hinausgreifen in eine dem Bewußtsein transzendente Welt, sondern es liegt darin auch ein Verarbeiten des Gegebenen nach einem apriori im Geiste liegen-

---

[1] Ich verweise hierfür auf das demnächst erscheinende vierte Heft meiner „Psychologischen Untersuchungen", dessen erster Aufsatz „die Naturwissenschaft und die Erscheinungen" behandeln und damit eine weitere Ausführung des oben Angedeuteten bringen wird.

den Gesetz. Und es liegt darin auch schon eine apriorische inhaltliche Zutat zu dem Gegebenen, nämlich das von dem Gegebenen verschiedene und ihm mit apriorischer Notwendigkeit zu Grunde gelegte „Ding". Kurz, alles dasjenige, dem man mit dem Satze, die Naturwissenschaft wolle bloß Erscheinungen vereinfachend beschreiben, zu entgehen meint, — und das ist eben das Hinausgehen des Geistes über das Bewußtsein oder des Bewußtseins über sich selbst, und das ist insbesondere das Apriorische im Sinne des materialen oder inhaltlichen und im Sinne des formalen Apriori, das heißt der apriorischen Gesetzmäßigkeit, — ist in diesem Satze bereits vorausgesetzt. Dieser Satz ist damit in sich selbst die zwingende Widerlegung einer angeblichen naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie, die auf ihn sich aufbaut.

Aber auch das „Beschreiben" dieser Erscheinungen erfordert eine besondere Bemerkung. Jede, auch schon die vorwissenschaftliche Beschreibung der Außenwelt und erst recht die naturwissenschaftliche Beschreibung derselben setzt die Beobachtung voraus. Sie ist im strengen Sinne genommen nichts als Wiedergabe des Beobachteten. Das naturwissenschaftliche Beschreiben aber geht über das Ergebnis der Beobachtung jederzeit hinaus. Auch wenn dasselbe nichts ist als das Beschreiben einer einzelnen beobachteten Tatsache, so liegt darin schon ein Denken nach dem apriorischen Gesetze des Denkens. Dasselbe kann speziell den Namen des Kausalgesetzes tragen. Dies fordert, daß das objektiv Wirkliche als mit sich einstimmig gedacht werde, das heißt, daß ihm keine Bestimmung zuerkannt und auch wiederum aberkannt werden dürfe, kurz, daß keine Veränderung desselben gedacht werden dürfe, es sei denn, daß eine „Ursache", das heißt, das Eintreten von Bedingungen in der Welt des objektiv Wirklichen gedacht werden dürfe, an welche diese Veränderung gesetzmäßig gebunden sei, oder vom Denken allgemein geknüpft werden könne.

Gesetzt etwa, ich habe ein Ding beobachtet und dies erwies sich als blau, und nun beschreibe ich dies Ding, nachdem meine Beobachtung geschehen ist, und sage: es ist blau. Offenbar ist, was hier die Beobachtung ergab, nur dies, daß das Ding blau war im Momente meines Beobachtens. Sage ich trotzdem im darauf folgenden Moment: es ist blau, so tue

ich dies, weil ich weiß, was blau war, ist noch blau, und wird es sein zu allen Zeiten, wofern ich nicht eine Veränderung in der objektiv wirklichen Welt, die ich für diese Veränderung verantwortlich machen kann, das heißt, an die ich diese Veränderung gesetzmäßig knüpfen darf, kurz, wenn ich nicht eine „Ursache" derselben, statuieren darf. So wie also nach obigem die „Erscheinungen", welche die Naturwissenschaft beschreibt, nicht einfach mir gegeben sind, sondern in ihnen das Gegebene nach dem Denkgesetze gedanklich verarbeitet ist, so ist auch das Beschreiben derselben nicht ein einfaches Wiedergeben des Gegebenen, sondern es ist ein Tun des nach seinem Gesetze denkenden Geistes, setzt also ein solches Gesetz voraus.

Eine wichtigere Frage aber ist die: Wie kann ich überhaupt jene von der Naturwissenschaft gemeinten Erscheinungen beschreiben, wenn sie nirgends vorkommen und vorkommen können, wenn sie das Imaginäre sind, als das ich sie oben bezeichnete? In der Tat kann die hier in Rede stehende Beschreibung auch abgesehen von dem soeben Gesagten diesen Namen nur im weiteren Sinne des Wortes tragen. Wie, dies wird deutlich, wenn wir uns daran erinnern, daß ich die imaginären Erscheinungen oben mit dem mathematisch Imaginären verglich. Auch dies mathematisch Imaginäre kann ich nicht im engeren Sinne des Wortes „beschreiben", das heißt, ich kann nicht angeben, was es in sich selbst ist. Das $\sqrt{-1}$ ist nicht $+1$ und nicht -1, noch auch mehr oder weniger als $+1$ oder -1. Und doch läßt sich sagen, was diese oder jene imaginäre Größe ist. Das $\sqrt{-4}$ etwa ist zweimal $\sqrt{-1}$ oder ist das Doppelte dieses gleichfalls Imaginären.

Was aber tue ich, indem ich dies sage? Die Antwort lautet: Ich vergleiche die beiden imaginären Größen und gebe das Verhältnis an, das sich aus dieser Vergleichung mir ergibt.

In solcher Weise nun kann ich auch einzig jene naturwissenschaftlichen „Erscheinungen", von denen hier die Rede ist, beschreiben. Auch ihr „Beschreiben" ist ein Vergleichen und Aneinandermessen und ist die Angabe des Verhältnisses, das daraus sich ergibt.

Nehmen wir dafür ein Beispiel. Zu den Weisen, wie die Dinge „erscheinen", gehört auch ihre räumliche Ausdehnung. Räumliche Ausdehnung aber bestimmen wir jederzeit durch

Messung. Und jedes Messen ist ein Vergleichen. Die Längenausdehnung etwa eines Gegenstandes, den ich betrachte, sei 1 m. Dies heißt, daß sie der Längenausdehnung eines Meterstabes gleich ist. Aber wie groß ist nun die Länge dieses Meterstabes? Ist sie so groß, wie sie mir erscheint bei 1 m, oder so groß, wie sie mir erscheint bei 2 m Entfernung vom Auge? In der Tat darf diese Frage gar nicht gestellt werden. Es handelt sich ja nicht um die individuellen sondern um „überindividuelle" Erscheinungen, um „die Erscheinung" des objektiv Wirklichen schlechtweg, oder um die von den individuellen Bedingungen unabhängige Erscheinung. Aber wie groß nun ist die Ausdehnung des Meterstabes, wenn wir damit die Ausdehnung meinen, die in dieser „überindividuellen Erscheinung" des Gegenstandes vorkommt? Die Antwort auf diese Frage lautet etwa: Die Länge von 1 m ist gleich der Länge von 10 dcm oder von 100 cm, oder sie ist der soundsovielte Teil des Äquators. Aber damit messen wir oder vergleichen wir von neuem und demgemäß erhebt sich von neuem die Frage: Wie groß? Wir fragen jetzt: Wie groß ist das, womit jetzt die Größe des Meterstabes verglichen wird?

Schließlich scheint hier ein absoluter Maßstab übrig zu bleiben: man bezeichnet vielleicht als solchen das „eben Merkliche".

Aber auch hier erhebt sich wiederum die Frage, welches eben Merkliche ist dabei gemeint? Das eben Merkliche für wen, für welche Schärfe der Sinne? Bei welcher Stellung und Entfernung des Individuums dem beobachteten „eben Merklichen" gegenüber?

Gesetzt wir wollen dies eben Merkliche und damit indirekt die Größe des Meterstabes objektiv, das heißt unabhängig von den Individuen und ihrem zufälligen „Merken" bestimmen; so kann dies wiederum nur geschehen durch einen Vergleich mit einer gegebenen Größe, die doch in Wahrheit als mit sich identische Größe nicht gegeben, also wiederum imaginär ist.

Auf solches Messen räumlicher Größen aber läuft jede naturwissenschaftliche Größenbestimmung des Wirklichen oder jede Beschreibung der Größe desselben schließlich hinaus. Die Wärme wird gemessen durch die Messung der räumlichen Ausdehnung, welche zu der Wärme in gesetzmäßiger Abhängigkeitsbeziehung steht, die Zeit durch die Messung des Raumes, den

in einer bestimmten Zeit ein gleichförmig bewegter Körper durchläuft. Und schließlich besteht in der Angabe solcher räumlicher Größen die ganze Exaktheit des naturwissenschaftlichen Beschreibens. Alle solche Beschreibung aber ist in Wahrheit Angabe nicht von Größen, sondern von Verhältnissen zwischen Größen, die sämtlich in sich selbst nicht bestimmbar sind. Sie sind Verhältnisse zwischen Imaginärem.

Mag nun aber trotz allem dem der Satz, daß die Naturwissenschaft Erscheinungen beschreibe, festgehalten, mag also das Beschreiben in einem beliebigen weiteren Sinne genommen werden, in welchem jener Satz zutrifft, so ist damit doch noch nicht gesagt, daß die Meinung zutreffe, die Aufgabe der Naturwissenschaft erschöpfe sich in solchen Beschreibungen. Schon der trivialste allgemeine Satz, den die Naturwissenschaft aufstellen mag, ja schon die trivialste Einsicht des alltäglichen Lebens, wie etwa die, daß Eichbäume, das heißt Bäume, die im übrigen die Eigenschaften der Eiche an sich tragen, Eicheln, und niemals andere Früchte tragen, kann in keinem Sinne als eine Beschreibung bezeichnet werden. „Beschreibung" kann sich doch in jedem Falle nur auf dasjenige beziehen, was in der Erfahrung gegeben war; und ein solcher allgemeiner Satz geht über die Erfahrung unendlich weit hinaus. Oder richtiger: das Denken geht in solcher allgemeinen Einsicht über die Erfahrung unendlich weit hinaus. Man nennt dies Beschreiben wohl ein zusammenfassendes und vollständiges. Aber es hat keinen Sinn zusammenfassen zu wollen, was man nicht geistig in der Hand hat; und „vollständig" beschreiben zu wollen, was nicht irgendwie vollständig vor mir steht.

Solches Hinausgehen über die Erfahrung, das der denkende Geist in jeder allgemeinen naturwissenschaftlichen Erkenntnis oder jeder auf die Außenwelt bezüglichen allgemeinen Erkenntnis überhaupt vollbringt, geschieht aber nicht willkürlich. Es geschieht also nach einem Gesetz, oder nach einer in diesem denkenden Geiste liegenden Eigentümlichkeit. Ich sage, es geschieht vermöge einer Eigentümlichkeit, die im denkenden Geiste liegt. In der Tat muß sie wohl in ihm liegen, da ja doch eben der denkende Geist, oder mit einem andern Worte der Verstand, solchergestalt über die Erfahrung hinausgeht. Es

hätte keinen Sinn zu sagen, daß in solcher allgemeinen Einsicht die Erfahrung über sich selbst hinausgehe, daß also in der Erfahrung liege, was nun doch einmal nicht erfahren ist.

Das hier in Rede stehende Gesetz des Denkens nennt die Logik das Identitätsgesetz. In seiner Anwendung auf das dinglich Reale oder das objektiv Wirkliche trägt es den Namen des Kausalgesetzes.

Die Logik formuliert das Identitätsgesetz mitunter so, daß es nichtssagend erscheint. In der Tat behauptet dasselbe das Allgemeinste, was ein Gesetz behaupten kann, nämlich die Gesetzmäßigkeit überhaupt. Es sagt, was einem Gegenstand zuerkannt werde, müsse ihm überhaupt oder allgemein zuerkannt werden, solange er eben dieser selbe und sich gleiche Gegenstand sei. Negativ gesagt, es könne ein Prädikat nicht einem Gegenstande denkend zuerkannt und demselben und sich selbst gleichen Gegenstande auch wiederum aberkannt werden. Es sagt, daß das Denken, das heißt das Urteilen, diese mit sich einstimmige Sache sei, daß man immer mit sich einstimmig oder konsequent denke, so weit man eben denke. Nichts anderes, als eine solche Aussage über die Einstimmigkeit des Denkens mit sich selbst, über die notwendige Konsequenz oder Konstanz, kurz die Gesetzmäßigkeit des Denkens überhaupt, ist das Identitätsgesetz. Und nichts anderes ist das Kausalgesetz.

Nennen wir dies Gesetz ein Denkgesetz, so ist freilich, wie übrigens schon angedeutet, vorausgesetzt, daß das Wort Denken in dem Sinne genommen werde, in dem die Logik dasselbe nimmt. Oder es ist unter dem Denken das logische Denken verstanden. Dies heißt zunächst: Das Denken, auf welches das Denkgesetz geht, ist nicht das einfache oder schlichte Denken, so wie ich es übe, wenn ich mir ein Haus oder die Zahl 20 „denke“, oder wenn ich irgend etwas, sei es auch einen Phantasiegegenstand, denkend vor mich hinstelle oder vor mein geistiges Auge stelle, sondern es ist damit das Urteil über die in solcher Weise gedachten Gegenstände gemeint. Und wiederum nicht das blinde, sondern das sehend gefällte Urteil.

Daß ich aber sehend urteile, dies heißt zunächst, daß ich die Gegenstände, über die ich urteile, „sehe“ und vollständig sehe. Das Denken, von dem die Logik redet und dessen Gesetzmäßigkeit sie feststellt, kurz das logische Denken, ist m. a. W. zunächst das strenge betrachtende Hingegebensein an die Tat-

sachen, das heißt an die Gegenstände, um deren Beurteilung es sich handelt; und nur an diese Tatsachen. Es ist weiter das vorurteilsfreie, nicht durch Trägheit oder Urteilsgewohnheit u. dgl. beeinflußte Befragen des Gegebenen in seinem vollen Umfange. Es ist das Hören auf dasjenige und damit das Hören dessen, was das Gegebene „fordert". Es ist schließlich das Anerkennen desselben. Es ist dies, daß ich den Gegenständen zuerkenne, was sie, rein als diese bestimmten Gegenstände, „fordern". In diesem Akte der Anerkennung oder dieser Zuerkennung vollendet sich das Urteil oder besteht die eigentliche Fällung des Urteils. Und vollziehe ich das Urteil unter solchen Voraussetzungen, dann ist mein Urteilen ein sehendes Urteilen in dem Sinne, den ich hier meine, also in dem Sinne, unter dessen Voraussetzung der Satz zu recht besteht, daß, was einem Gegenstande zuerkannt werde, eben demselben Gegenstand allgemein zuerkannt werden müsse.

Aus diesem Satz ergibt sich aber von selbst das Umgekehrte: Muß ich auf Grund der Erfahrung einem Ding oder Geschehen ein Prädikat zuerkennen und ein andermal diesem Ding oder Geschehen das gleiche Prädikat aberkennen, so kann ich dies Ding oder Geschehen nicht als sich selbst gleich, sondern ich muß es als ungleich ansehen oder beurteilen. Dabei ist aber sogleich zu bemerken, daß ein Ding oder Geschehen mir in der Wirklichkeit niemals für sich, als dies isolierte Ding oder Geschehen, sondern daß es mir immer als ein solches entgegentritt, das durch die Umstände, unter welchen es existiert oder vorkommt, durch die engere oder weitere Umgebung, in der es seine Stelle hat, bezw. durch die vorangehenden und begleitenden Umstände, unter denen es auftritt oder in die es hineintritt, näher bestimmt ist. Das Ding, das die Erfahrung aufzeigt, ist immer das diesem Ort und dieser Zeit angehörige, das heißt in diesen räumlichen und zeitlichen Beziehungen zu so oder so beschaffenen anderen Dingen oder Geschehnissen stehende. Und ebenso geschieht das Geschehen in der wirklichen Welt, von dem mir die Erfahrung Kunde gibt, allemal irgendwo und fügt sich zu diesen oder jenen, wiederum so oder so beschaffenen anderweitigen Geschehnissen hinzu, und ist demnach schon, indem es ins Dasein tritt, nicht nur dies Geschehen, sondern zugleich das diesem bestimmten Ort und Zeitpunkte, das heißt diesem bestimmten

räumlichen und zeitlichen Zusammenhange, kurz diesem bestimmten Wirklichkeitszusammenhange, angehörige.

Und daraus ergeben sich nun die beiden Möglichkeiten: Ich muß, wenn ich einem Ding oder Geschehen auf Grund der Erfahrung ein bestimmtes Prädikat zuspreche und ein andermal diesem Ding oder Geschehen das gleiche Prädikat abspreche, oder wenn die Erfahrung von mir fordert, sowohl das eine als das andere zu tun, dies Ding oder Geschehen entweder als in sich selbst ungleich denken oder ich muß in den Umständen, unter welchen es mir entgegentritt, dem zeiträumlichen Zusammenhange, dem es angehört oder in den es hineintritt, eine Verschiedenheit annehmen.

Schließlich können wir aber auch diese beiden Möglichkeiten in einen einzigen Ausdruck zusammenfassen und sagen: muß ich von irgendwelchem Wirklichkeitszusammenhange Ungleiches prädizieren, das heißt, ihn auf Grund der Erfahrung in irgendwelcher Weise verschieden bestimmen, Entgegengesetztes von ihm urteilen oder kontradiktorische Urteile über ihn fällen, so muß ich diesen Wirklichkeitszusammenhang irgendwie ungleich denken. Hierin liegt beides, das ich oben unterschied, insofern eingeschlossen, als zu dem „Wirklichkeitszusammenhange", von dem ich hier rede, sowohl die „Umstände" gehören, in denen ein Ding oder Geschehen mir entgegentritt, als auch dies Ding oder Geschehen selbst.

Sah ich etwa einen Körper erst in Ruhe und sehe ihn jetzt in Bewegung, so muß ich annehmen oder urteilen, daß entweder in dem Körper selbst eine Verschiedenheit zwischen damals und jetzt, mit einem Worte eine Veränderung, eingetreten ist, oder daß in dem Wirklichkeitszusammenhange, dem er angehört, sonst etwas sich geändert hat. In jedem der beiden Fälle statuiere ich eine Verschiedenheit oder Veränderung in dem „Wirklichkeitszusammenhange", in dem ich jene Verschiedenheit des räumlichen Verhaltens vorfinde und als stattfindend anerkenne.

Hiermit ist nun aber, wie man sieht, genau dasjenige statuiert, was man als Aussage des Kausalgesetzes zu bezeichnen pflegt. Dies hat sich also damit ausgewiesen als in dem Identitätsgesetze enthalten.

Auch das Kausalgesetz behauptet danach nichts als dies, daß das Geschehen in der Welt der Wirklichkeit als ein gesetz-

mäßiges gedacht werden müsse. Die „Ursache" eines Geschehens, so fügen wir ausdrücklich hinzu, ist dasjenige, was ich statuieren muß, um das Geschehen dem Denkgesetze gemäß denken zu können. Und das „Band" zwischen Ursache und Wirkung oder das kausale Band ist ein Band zwischen Urteilen, das darin besteht, daß ich das eine Urteil um des anderen willen fällen muß. Es ist also ein Band, das nicht zwischen der Wirkung und ihrer Ursache an sich, das heißt nicht zwischen den Tatsachen, die ich so nenne, außerhalb des Bewußtseins besteht, sondern das einzig im Geiste, der die Tatsachen denkt, geknüpft ist. Indem ich aber das Wirkliche denke, und die Welt der Wirklichkeit überdenke, und dabei es erlebe, daß überall zwischen meinen Gedanken ein solches Band sich knüpft, wird der raumzeitliche Zusammenhang des Wirklichen überhaupt in meinem Geiste zu einem Kausalzusammenhange, das heißt er ordnet sich in meinem Geiste in ein gesetzmäßiges Ganze.

Wir gingen oben in unserer Betrachtung des Denkgesetzes geflissentlich aus von einem möglichst trivialen Urteil, dem Urteile, daß alle Eichbäume Eicheln tragen. Lassen wir nun dahingestellt, wie auf Grund des Identitätsgesetzes ein solches allgemeines Urteil entsteht. In jedem Falle kann es nicht entstehen ohne die Gesetzmäßigkeit des Geistes, die wir mit dem Namen des Identitätsgesetzes belegt haben.

Die Naturwissenschaft begnügt sich aber nicht mit solchen allgemeinen Sätzen, sondern sie geht aus auf Naturgesetze. Diese nun sind allgemeine Notwendigkeitsbeziehungen zwischen reinen Bedingungen und ihren Erfolgen. Und von diesen kann vollends nicht gesagt werden, daß sie dem Gegebenen entnommen sind. Das Fallgesetz etwa findet sich nur im Geiste des Naturforschers. Es ist noch nie ein Körper so gefallen, wie es dies Gesetz aussagt. Dasselbe ist nichts als eine allgemeine ideale Komponente des tatsächlichen Fallens der Körper. Dabei will das Wort „ideale" Komponente besagen, daß der Naturforscher allein für die Auflösung des Naturgeschehens in solche ideale Komponenten, die wir als Naturgesetze bezeichnen, verantwortlich ist; daß er damit das Naturgeschehen,

in unserem Falle das Fallen der Körper, zum Gegenstande einer durchaus künstlichen Betrachtungsweise macht, das heißt nicht einer willkürlichen, sondern einer solchen, welche ihm das tatsächliche Geschehen erlaubt, aber darum doch einer Betrachtungsweise, die ganz und gar seine Sache ist. Solche Naturgesetze gelten nicht sowohl von der Wirklichkeit als für sie. Sie herrschen nicht in der Natur, sondern sie beherrschen die Natur, das heißt, der Naturforscher beherrscht sie durch dieselben geistig. Nicht die Natur in sich selbst ist in solche Gesetze gefaßt, sondern der naturforschende Geist faßt sie in dieselben. Solche Naturgesetze sind demgemäß nicht aus der Natur heraus, sondern in sie hinein gelesen, oder sind aus ihr herausgelesen, weil sie in dieselbe hineingelesen sind. Sie sind also nicht durch Induktion in dem üblichen oberflächlichen Sinn des Wortes gewonnen. Sondern sie sind durch einen geistigen Akt geschaffen und in das Naturgeschehen hineingesehen. Annäherungen gewiß an das Naturgesetz kommen in der Natur vor. Aber die Naturgesetze selbst sind nicht Annäherungen an sich. Und schon die Rede, daß das Naturgeschehen sich an die Gesetze annähere, setzt die Schaffung der Naturgesetze durch eine geistige Tat voraus. An sich ist das Geschehen in der Welt einfach so, wie es ist, und weiß weder von Naturgesetzen, noch von Annäherung an dieselben.

Daß aber der naturforschende Geist die Naturgesetze schafft, dies geschieht, indem er sein Gesetz an das Naturgeschehen heranbringt und es aus ihm heraus mit einem Inhalte erfüllt. Nicht mit einem vorgefundenen, sondern mit einem durch seine Analyse und Formung aus dem Material der Erfahrung herausgearbeiteten Inhalte. Wie weit es der Naturwissenschaft gelungen sei oder gelingen werde, Naturgesetze in dem hier vorausgesetzten Sinn zu gewinnen, das heißt, zu schaffen, bleibt in diesem Zusammenhange völlig dahingestellt. Die Naturwissenschaft zielt in jedem Falle auf solche Naturgesetze hin.

In der künstlichen Auflösung des Naturgeschehens in solche allgemeine ideale Komponenten und der Wiederzusammensetzung daraus, in solchem geistigen Nachschaffen desselben, und gegebenen Falles in der Vorauserzeugung aus diesen Komponenten, besteht das naturwissenschaftliche „Erklären“.

Dasselbe ist ein von der Erfahrung ausgehender und im Ergebnis wiederum mit ihr zusammentreffender, im übrigen lediglich im naturforschenden Geiste und nach seiner Gesetzmäßigkeit sich vollziehender Denkprozeß.

Wie es geschieht, daß dieser Prozeß, obgleich er im Geiste des Naturforschers und nach seinem Gesetze sich vollzieht, schließlich auch mit solchen Erfahrungen, die nicht in die Rechnung eingegangen sind, zusammentrifft, wie es zugeht, daß die Wirklichkeit dieser Rechnung sich fügt, daß wissenschaftliche Voraussagungen von Erfahrungstatsachen möglich sind, daß in ihnen der Geist als der Gesetzgeber der Natur sich ausweist, dies ist freilich ein Rätsel. Ja es ist das große Rätsel. Nur unter einer Voraussetzung, nämlich: wenn die „Natur" selbst Geist ist; wenn sie der Geist ist, in welchem auch der Geist des Naturforschers nur ein Punkt ist, ist dies Rätsel kein Rätsel mehr.

Reden wir aber jetzt wiederum spezieller. Indem der naturforschende Geist das Gegebene seinem Gesetze unterwirft, verwandelt er dasselbe in ein gesetzmäßiges Geschehen, oder macht er daraus einen durchgängigen Kausalzusammenhang. Dies nun kann nicht geschehen, ohne daß das Gegebene, dies zunächst Wirkliche, das heißt für wirklich Gehaltene, ergänzt und umgedacht wird. Schon das vorwissenschaftliche Bewußtsein denkt in solcher Weise um. Dasselbe denkt etwa die flächenhafte „Ansicht" der sichtbaren Welt, die allein uns unmittelbar gegeben ist, um in eine nach drei Dimensionen ausgebreitete Welt. Die Naturwissenschaft aber betreibt solches Umdenken methodisch und systematisch.

Hier nun begnügen wir uns mit dem allgemeinsten Ergebnis solcher denkenden Bearbeitung des Gegebenen und speziell jenes Umdenkens. Es ist dasjenige, was wohl kurz damit angedeutet wird, daß die spezifischen sinnlichen Qualitäten der Farbe, des Tones, des Geruches, des Geschmackes usw. als „subjektiv" oder als „sekundäre" Qualitäten der Dinge, das heißt eben als Weisen ihrer Erscheinung im Gegensatze zum „An sich" der Dinge bezeichnet und den primären Qualitäten als denjenigen, die den Dingen selbst oder „an sich" zukommen,

gegenübergestellt werden. Diese primären Qualitäten sind solche, wie das Dasein an einem Orte, die räumliche Größe und Form, die Richtung.

Alle diese Qualitäten aber lassen sich in räumliche Beziehungen auflösen. Das Dasein eines Dinges an einem Ort ist das Dasein desselben in bestimmten räumlichen Beziehungen zu anderen Dingen. Die Größe ist die Weite des Außereinander von Teilen des Dinges. Die räumliche Form ist die Ordnung der Elemente eines Dinges. Und diese Ordnung ist das System der räumlichen Beziehungen der Elemente des Dinges. Auch Richtung und Richtungsunterschied sind räumliche Beziehungen. Und die Bewegung endlich ist Veränderung von räumlichen Beziehungen zwischen Dingen.

Durch räumliche Beziehungen also werden die sinnlichen Qualitäten der Dinge von der Naturwissenschaft ersetzt. Dazu treten dann zeitliche und Zahlbestimmungen. Damit aber sind die einzigen in der Erfahrung gegebenen Bestimmungen bezeichnet, in welche die Naturwissenschaft das Wirkliche fassen kann.

Ich sagte soeben, die Raumgrößen bestehen in Beziehungen. Umgekehrt sind alle räumlichen und ebenso die zeitlichen Beziehungen Größenbestimmungen. Die zeitlichen wie die räumlichen Größen aber bestimmt die Naturwissenschaft nicht absolut oder in sich selbst. Sondern, wie wir schon sahen, sie „mißt" dieselben, das heißt, sie bestimmt ihre Verhältnisse. Und diese Verhältnisse sind Zahlgrößen. So lösen sich also alle naturwissenschaftlichen Bestimmungen in Zahlgrößen auf. Die Naturwissenschaft hat es letzten Endes nur mit solchen zu tun. Darin besteht ihre Exaktheit. Solche Zahlgrößen, die Mengen oder räumliche und zeitliche Größenverhältnisse bedeuten, setzt sie zueinander in gesetzmäßige Beziehungen, das heißt, sie ordnet sie dem Denkgesetze unter. Sie schafft so ein geordnetes System solcher Zahlengrößen.

Und darin besteht die Aufgabe der Naturwissenschaft. Die Naturwissenschaft hat lediglich diese formale Aufgabe. Und sie kann keine andere haben. Insbesondere fällt jede Bestimmung des Quale des Wirklichen ganz und gar außerhalb ihrer Aufgabe. Umgekehrt nur darum, weil sie lediglich die quantitative Gesetzmäßigkeit des Daseins und Geschehens in der Welt feststellen will, und die Frage, was oder wie beschaffen

die Dinge in sich selbst seien, gar nicht stellt, ja nicht einmal die Frage stellt nach absoluten Größen, darum kann sie die exakte Wissenschaft sein, die sie, ihrem letzten Ziele nach wenigstens, ist.

Sehen wir aber jetzt für einen Augenblick davon ab, daß die Größenbestimmungen der Naturwissenschaft relative Größenbestimmungen sind. In jedem Falle sind sie Bestimmungen von Raum- und Zeitgrößen, im übrigen Anzahlbestimmungen. Und die naturwissenschaftlichen Bestimmungen können, so weit sie der Erfahrung entnommen sind, keine anderen sein als eben diese. Alle übrigen Bestimmungen, welche die sinnliche Wahrnehmung aufweist, sind ja als „subjektiv" dem Wirklichen, so wie es an sich ist, genommen. Auch jene Bestimmungen aber sind nur formale Bestimmungen. Und in diese allein, ohne hinzutretende „materiale" Bestimmungen, läßt sich kein Wirkliches fassen. Man braucht nur in vollem Ernste alle die „spezifischen sinnlichen Qualitäten" von den Dingen abzuziehen und man sieht leicht, daß man dabei ein bloßes Abstraktum in der Hand behält.

Aber auch schon die Aufgabe der Naturwissenschaft, das Gegebene in ein gesetzmäßiges Ganze zu verwandeln, zwingt sie, zu diesen rein formalen Bestimmungen weitere hinzuzufügen. Diejenige, die sie zunächst hinzufügt, ist die „Masse".

Aber was nun ist die Masse? Daß dies Ding diese bestimmte Masse habe, dies heißt kurz gesagt, daß die Zahlgrößen, in welche die Beziehungen dieses Dinges zu anderen Dingen, bezw. die Veränderungen dieser Beziehungen, von dem Naturforscher gefaßt werden, die Multiplikation mit einer bestimmten Zahlgröße erfordern, wenn das Zusammen und die Folge der räumlichen Beziehungen der Dinge untereinander, bezw. die Veränderungen derselben, dem Denkgesetze gemäß gedacht werden, das heißt, wenn an gleiche Größen in der Natur überall gleiche Größen sollen denkend geknüpft werden können. Was die „Masse", die das Ding hat, an sich betrachtet ist, bleibt dabei völlig dahingestellt. Gesetzt, wir vermöchten überall die Masse zu ersetzen durch die Menge der Teile eines Dinges, so hätte das Wort „Masse" einen angebbaren Sinn. Da dies nicht der Fall ist, so ist es der zufällige Name dafür, daß bestimmte Naturgeschehnisse, wenn in sie bestimmte Dinge als Elemente eingehen, durch Multiplikation mit einer für diese

Dinge konstanten Zahlgröße dem Denkgesetze sozusagen adaptiert werden müssen und können.

Indessen dieser Begriff der Masse genügt für die Naturwissenschaft. Es genügt ihr diese Bedeutung des an sich inhaltleeren Wortes für ihre einzige Aufgabe: die Herstellung eines Systems gesetzmäßiger Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Größenverhältnissen.

Jene Beziehungen, von denen soeben wiederum die Rede war, insbesondere die räumlichen Beziehungen zwischen Dingen, nannte ich bloße formale Bestimmungen der Dinge. Damit scheint doch immerhin anerkannt, daß sie Bestimmungen der Dinge seien. Aber diese Meinung müssen wir wiederum zurücknehmen. Änderung der räumlichen Beziehungen zwischen Dingen ist nicht Änderung der Dinge. Dann aber sind auch die Beziehungen keine Bestimmungen der Dinge. Wir sagen darum auch nicht, daß sie an, sondern daß sie „zwischen" den Dingen stattfinden. Darum sind sie doch auch nicht Bestimmungen eines Zwischenliegenden. Die Beziehung des räumlichen Aneinander etwa „zwischen" zwei Dingen sagt nicht, daß etwas zwischen den zwei Dingen sei, oder sagt nichts über ein Zwischenliegendes aus; sie sagt aber auch nicht etwa das bloß Negative, daß etwas nicht da sei, sondern sie meint etwas eigenartig Positives, das doch weder die Dinge, noch ein Zwischenliegendes betrifft. Und die Beziehung des Außereinander zweier Dinge sagt ebenso weder darüber etwas aus, wie die Dinge seien oder welche Bestimmungen ihnen selbst zukommen, noch sagt sie, daß etwas Reales außer ihnen diese oder jene größere oder geringere Ausbreitung habe. Vor allem nicht, wenn man von Dingen und einem zwischenliegenden leeren Raume spricht. Man kann dann überhaupt nicht diesen Raum betrachten wollen als etwas neben den Dingen Existierendes und ebenso Reales, so wie man umgekehrt die Dinge nicht als etwas betrachtet, das auch ohne den Raum da wäre. Der Raum ist nicht gemeint als ein ungeheures reales Etwas, in welches die Dinge eingefügt wären wie die Mandeln im Teige, oder in welchem die Dinge sich begegneten wie die Fische im

Wasser, so daß es Sinn hätte, zu sagen: Hier ein Ding, dann Raum, dann wiederum ein Ding, sowie es Sinn hätte zu sagen, hier Teig, dort eine Mandel, dann wieder Teig usw. Niemand sieht im Raume ein solches substantielles Etwas, sondern für jedermann ist der Raum eine Form des Daseins der Dinge. Aber der Raum, in dem die Dinge sind, ist auch wiederum nicht eine Form der Dinge, nämlich der einzelnen Dinge, sondern er kann nur die Form des Ganzen aus den Dingen heißen. Ist es aber so, dann ist dies Ganze aus den Dingen etwas Reales, so gut wie die Dinge. Nur Reales kann ja eine reale Form haben. Zugleich aber ist dies Ganze nicht die Dinge, sondern etwas anderes als die Dinge, nämlich ihre Einheit. Diese Einheit ist die Einheit „der" Dinge in dem Sinne, daß sie unmittelbar die Dinge in sich begreift, so daß die Dinge eo ipso gedacht sind, wenn die Einheit gedacht ist, und daß umgekehrt die Dinge nur gedacht werden dürfen in dieser Einheit. Die Einheit ist etwas von den Dingen Verschiedenes und doch auch wiederum nicht; das heißt, sie ist verschieden von den einzelnen Dingen und ihrer bloßen Summe, aber sie ist nicht verschieden von den Dingen als Einheit gedacht, sondern sie ist diese Einheit selbst.

Mit dieser Einheit müssen wir nun aber vollen Ernst machen, das heißt zunächst, wir müssen dabei bleiben, sie als ein Reales zu denken. Ja sie muß gedacht werden als das Reale. Sie ist der Realgrund der Dinge und der Beziehungen zwischen ihnen. Realgrund ist ja das Reale, das und sofern es gedacht werden muß, wenn dasjenige, dessen Realgrund es ist, als real soll gedacht werden können. Zugleich ist doch die Einheit, die hier in Rede steht, nicht Realgrund in demselben Sinne, in dem dasjenige Realgrund ist, das als real gedacht und zu einem Anderen hinzu gedacht werden muß, wenn dies Andere soll als real gedacht werden können. Von einem „Anderen", das heißt, von etwas außer dem Realgrund, ist ja hier keine Rede. Ich wiederhole, die Dinge im Raume sind schon gedacht, wenn jene Einheit gedacht ist. Dies drücken wir so aus: Die Einheit ist nicht transzendenter, sondern sie ist immanenter Realgrund der Dinge und ihrer Beziehungen. Sie ist mit einem Worte die Substanz. Nicht die Substanz für die Dinge und ihre Beziehungen, sondern die Substanz der Dinge und ihrer Beziehungen. Diese Einheit oder diese Substanz also muß gedacht werden und muß als real gedacht

werden. Sie muß es auf das Geheiß der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. So lange die Sinnendinge für mein Bewußtsein existieren, bedarf ich keiner solchen Substanz. Ich habe in den Dingen die Substanzen. Jedes Ding ist dies in sich Beruhende und von anderen Unterschiedene. Die Naturwissenschaft aber löst alle Bestimmungen der Dinge in räumliche Beziehungen und die Unterschiede in Unterschiede der räumlichen Beziehungen auf.

Achten wir hier speziell darauf, daß jedes Ding nur existiert an seinem Ort. Jeder räumliche Ort eines Dinges aber kann ein bestimmter sein nur mit Rücksicht auf andere Dinge. Seine örtliche Bestimmtheit ist eine bestimmte Beziehung des Dinges zu anderen. Diese Beziehung aber hat zu ihrem Träger nicht die Dinge, sondern die Einheit der Dinge.

Gesetzt etwa, es sei ein Element für mein Bewußtsein räumlich bestimmt zunächst mit Rücksicht auf ein anderes Element oder irgendwelche begrenzte Anzahl von anderen Elementen. Schon indem ich diese Beziehung denke, denke ich unweigerlich das Ganze aus diesen Elementen als Einheit und schreibe dieser Einheit die Beziehungen als Bestimmungen zu. Ich entkleide also das Element seiner Einzelheit und fasse es als Element einer Einheit und mache es damit selbst zur „Bestimmung“ einer solchen. Kurz, ich denke eine Substanz. Indem ich mir dann aber bewußt werde, daß auch diese Einheit oder dies Ganze seinen Ort habe und daß der Ort jedes Elementes des Ganzen für mich noch kein bestimmter sei, wofern nicht auch der Ort dieses Ganzen wiederum von mir bestimmt wird, erweitere ich gedanklich jene Einheit oder jene Substanz. Und das letzte Ende ist, daß ich den Gedanken der Einheit des Weltganzen oder der Weltsubstanz bilde.

Jedes einzelne Element hat seinen bestimmten Ort. Diesen weise ich ihm zunächst denkend zu mit Rücksicht auf ein begrenztes Ganze. Aber solange es dabei bleibt, besteht die Frage zu Recht, wo denn dies begrenzte Ganze sei. Und erst, wenn ich diesem seinen Ort im allumfassenden Ganzen angewiesen habe, hört diese Frage auf.

Man nennt wohl die letzten Elemente den „Stoff“ des Wirklichen. Diesen Ausdruck müssen wir nach dem Gesagten abweisen, wenn wir unter dem Stoff der Welt dasjenige verstehen, woraus die Welt entsteht und besteht, in dem Sinne,

daß der Stoff das Erste, und die Einheit der Welt aus ihm geworden wäre; kurz im Sinne einer Zusammensetzung der Welteinheit aus Elementen. Alle Zusammensetzung einer Einheit aus Teilen oder Elementen ist ein Ungedanke, wofern nicht, wie dies am Ende im Begriff der Teile und der Elemente schon liegt, die Einheit oder das Ganze dabei bereits vorausgesetzt ist. Es gibt keine Zusammensetzung zur Einheit, sondern nur eine konstante oder wechselnde Zusammenordnung in einer zu Grunde liegenden, das heißt notwendig vorausgesetzten Einheit. Nicht die Elemente oder die einzelnen Dinge konstituieren die Einheit, sondern richtiger wäre zu sagen, die Einheit ist das sie Konstituierende, das heißt sie ist das, was erst dem Einzelnen Wirklichkeit verleiht. Um ein Gleichnis zu gebrauchen, wir dürfen nicht, indem wir die Welt der Dinge betrachten, verfahren wie derjenige, der das über einem Raume schwebende Gewölbe in seinen Gedanken zusammensetzen wollte aus den über dem Raume schwebenden Steinen, derart, daß er Stein um Stein für sich betrachtete und jedem seinen Ort über dem Raume anwiese und meinte, wenn er nun alle die Steine addierte, dann habe er das über dem Raume schwebende Gewölbe. Jeder weiß, was einträte. Jeder Stein würde für den, der das Gewölbe so zerlegte, unweigerlich in den darunter befindlichen Raum herabstürzen und damit wäre dann auch das daraus zusammengesetzte Ganze herabgestürzt. Nicht die Steine eben schweben über dem Raume und darum das Gewölbe, sondern das Gewölbe, dies Ganze, hält sich über dem Raume und darum sind auch seine Elemente über dem Raume gehalten. In analoger Weise nun hält sich das Ganze der Wirklichkeit im Dasein und sinkt für unser Denken nicht ins Nichts herab, das heißt, die Dinge sind in der Wirklichkeit festgehalten, durch das Ganze. Sie sind selbst nur in abstracto heraushebbare Teile des Ganzen, mit einem Worte, sie sind wirklich vermöge des Ganzen und als zueinander in den Beziehungen stehend, in denen sie im Ganzen stehen.

Jene Rede vom „Stoff", aus dem die Welt sich zusammensetze oder sich bilde, ist in Wahrheit eine theologische Rede, ihrer selbst unbewußt herstammend aus dem Schöpfergedanken. Und dieser beruht auf einer Übertragung des menschlichen Schaffens auf die Welt. Wie aber ist es mit dem menschlichen Schaffen aus einem Stoff bestellt? Ein Künstler schaffe ein

Kunstwerk aus einem Stoffe; ein Dichter etwa die Einheit des dichterischen Kunstwerkes aus dem da und dort in der Welt oder der Geschichte zerstreuten Stoff. Hier kann zunächst gesagt werden, der Stoff sei das Erste und er sei zunächst ohne die Einheit gegeben und füge sich dann zur Einheit zusammen. Aber dies ist nur möglich, weil die Einheit vorher da ist, weil in diesem Falle eine Einheit außer dem Stoffe bereits gegeben ist. Dies ist die Einheit des künstlerischen Geistes, in welche der Stoff hineingenommen wird. Indem er aber in diese Einheit hineingenommen ist, ist er nicht mehr ohne die Einheit, sondern er hat sein Dasein in einer solchen. Und nur als solcher in die Einheit des künstlerischen Geistes hineingenommener Stoff ist derselbe in Wahrheit Stoff des einheitlichen künstlerischen Gebildes. Er ist Stoff, nicht als das da oder dort in der Welt oder der Geschichte zerstreut Vorkommende. Dieser „Stoff" verbindet sich nicht zur Einheit des Kunstwerkes, sondern er bleibt in sich selbst so zerstreut, wie er ist. Sondern Stoff des Kunstwerkes ist dieser „Stoff" nur als gedachter und von dem einheitlichen künstlerischen Geiste zumal gedachter. Insofern ist also auch hier die Einheit doch nicht, wie ich soeben sagte, etwas außer dem Stoffe Bestehendes, sondern sie ist das den Stoff in sich Tragende. Die Einheit des vom Künstler gedachten Stoffes ist die Einheit des Stoffes, das heißt eine den Stoff in sich begreifende Einheit. In der Einheit des künstlerischen Geistes aber wird nun der Stoff zu einer neuen Einheit, das heißt die schon vorhandene Einheit wandelt sich, indem die Beziehungen der Elemente andere werden. Dadurch entsteht die bestimmte Einheit, die wir das Kunstwerk nennen. Es entsteht also nicht überhaupt diese Einheit, sondern, was wir ein „Entstehen" derselben nennen, ist in Wahrheit die Umformung einer vorausgesetzten Einheit.

Und wie die Einheit des Kunstwerkes aus der Einheit des den Stoff in sich fassenden künstlerischen Geistes entsteht, so besteht sie für denjenigen, der das Kunstwerk genießt, in der Einheit seines genießenden Geistes. Die Einheit des Kunstwerkes ist jetzt als Einheit des genießenden Subjektes wirklich.

Indem man nun aber in unserem Falle die Einheit übersieht und nur auf den Stoff achtet, entsteht die Illusion einer

aus dem Stoffe selbst, ohne Voraussetzung einer Einheit, sich zusammensetzenden Einheit. Aber auch hier bedarf es, damit die Einheit werde, der Einheit. Das heißt, die Einheit wird nicht, sondern sie ist da. Man erkennt sie vielleicht, ohne es zu wollen, an, indem man die „Natur" aus dem Stoffe die Einheit hervorbringen läßt. Dann ist die „Natur" an die Stelle des Schöpfers getreten. Man meint den Schöpfer los zu sein und hat ihn in der Gestalt der „Natur".

Oben nahm ich an, daß ich den Ort eines Elementes zunächst als bestimmt denke mit Rücksicht auf ein anderes Element oder einen Umkreis von Elementen und damit gedanklich eine Einheit von begrenztem Umfange gewinnen und als wirklich zu setzen nicht umhin kann, und daß ich dann weiter und immer weiter geführt werde und endlich zur Welteinheit gelange. Der Weg nun, auf dem ich so zuerst zu begrenzteren Einheiten und endlich zur Welteinheit gelangte, war dabei zunächst als ein zufälliger gedacht. In Wahrheit aber sind mir solche Wege durch die Erfahrung vorgeschrieben. Ich muß auf das Geheiß der Erfahrung bestimmte Elemente zu bestimmten Elementen hinzudenken und sie in eine bestimmte räumliche Beziehung zueinander setzen und damit zugleich bestimmte Einheiten aus Elementen oder von Elementen denken und als wirklich anerkennen. Die Erfahrung fordert etwa, daß ich an einer bestimmten Stelle der Welt zu einem Sauerstoffelement zwei Wasserstoffelemente hinzudenke und die Einheit des Wassermoleküls denkend bilde, das heißt diese in sich unteilbare Einheit als objektiv wirklich anerkenne.

Ich sage, diese in sich unteilbare Einheit. Dagegen wirft man vielleicht ein, diese Einheit sei erfahrungsgemäß durchaus nicht unteilbar. Das Wassermolekül könne in seine Elemente sich auflösen. Aber davon rede ich hier nicht. Diese bestimmte Einheit kann zergehen, das heißt, es kann diese bestimmte Beziehung der Sauerstoff- und Wasserstoffatome in eine andere sich wandeln oder in einem zukünftigen Momente eine andere werden. Solange aber die Einheit besteht, ist sie diese reale in sich selbst unteilbare Einheit, zu der nicht die Atome sich zusammensetzen, sondern in welcher jetzt die Atome ihr Dasein haben. Nicht so verhält sich ja die Sache in diesem Falle, daß das Sauerstoffatom teilweise das Molekül wäre und die Wasserstoffatome zum anderen Teile dieses Molekül, so daß

ich das Molekül gedacht hätte, wenn ich erstlich das Sauerstoffatom an einer bestimmten Stelle des Raumes festgeheftet und dann die Wasserstoffatome in meinen Gedanken in die Nachbarschaft des Sauerstoffatoms gerückt hätte. Sondern dies Molekül ist schlechterdings nur dies Molekül, im Vergleich mit den Atomen, die es konstituieren, ein Anderes und Neues. Das Molekül hat als dies Ganze seine Eigenschaften und Wirkungen. Es ist dasjenige Reale, das wir um dieser Eigenschaften und Wirkungen oder als Träger derselben denken müssen. Oder kommen diese Eigenschaften und Wirkungen doch den Atomen zu, haben diese jetzt die Eigenschaften und Wirkungsweisen gewonnen, die wir dem Molekül zuschreiben, oder haben sie diese ihnen sonst fremde Eigenschaften und Wirkungsweisen angezogen, so daß sich nun doch die Eigenschaften und Wirkungsweisen des Moleküls aus ihnen zusammensetzen, oder sich daraus konstituieren können? Darauf antwortet man vielleicht: Ja; zwar die Atome für sich sind dieselben geblieben, in der Einheit des Moleküls aber kommen ihnen neue Eigenschaften und Wirkungsweisen zu; und nun können doch die Eigenschaften und Wirkungsweisen des Moleküls aus denjenigen des Sauerstoffatoms einerseits und der Wasserstoffatome andererseits sich zusammensetzen. Aber hierbei ist nun die Einheit des Moleküls vorausgesetzt. Jene Eigenschaften und Wirkungsweisen kommen den im Molekül vereinheitlichten Atomen zu im Unterschiede von den einzelnen Atomen. Also ist das Molekül etwas von diesen Unterschiedenes. Und ich muß die Atome in diese Einheit hineindenken, nicht einerseits das Sauerstoff- und daneben die Wasserstoffatome für sich denken, wenn und sofern jene Eigenschaften und Wirkungsweisen sollen gedacht werden dürfen. Ich muß diese ungeteilte Einheit denken, wofern ich jene denke. Und ich muß sie denken als das jenen Eigenschaften und Wirkungsweisen zu Grunde Liegende, als ihr notwendiges Substrat. In diesem Sinne ist das Molekül als unteilbare Einheit Träger seiner Eigenschaften und Wirkungsweisen.

Diese Einheit aber ist ein Reales, so gewiß die Eigenschaften und Wirkungsweisen real sind, die wir ihr und nur ihr zuschreiben und auf Grund der Erfahrung zuschreiben müssen. Sie ist der Realgrund derselben, kurz, sie ist Substanz.

Aber wie wir auf Grund der Erfahrung Atom zu Atom hinzudenken und in eine bestimmte räumliche Beziehung setzen und so die Einheit des Moleküls denken müssen, so müssen wir wiederum Molekül zu Molekül hinzudenken und zueinander in bestimmter Beziehung stehend denken. Das heißt wir müssen auch die Moleküle wiederum zu Einheiten zusammenfassen, um gewisser Bestimmungen und Wirkungsweisen willen, die nur diesen umfassenderen Einheiten als Einheiten zukommen. Damit aber haben wir jedesmal denkend eine neue Substanz gewonnen, die doch die vorhergedachten in sich begreift. Wir nennen sie etwa diesen Körper, dies Sonnensystem, diese Zelle, diesen Organismus.

Wie nach oben Gesagtem an der Substanz aus irgendwelchen Elementen die Elemente „Bestimmungen" sind, so werden jetzt die Moleküle zu Bestimmungen, oder, um einen Ausdruck Spinozas zu gebrauchen, zu „Modi" umfassenderer Substanzen, oder diese werden zu den Substanzen, den realen Trägern, oder den Realgründen der minder umfassenden. Und so fordert die Erfahrung von uns, daß wir überall Substanzen denken, die doch wiederum Modi sind von Substanzen. Und schließlich ist jede Substanz Modus der Allsubstanz, oder diese die Substanz der niederen Substanzen. Wir gewinnen so das Bild einer Stufenfolge, in welcher zu dem, was alles trägt, alles Folgende, das heißt, alles Getragene, als Modus sich verhält; und umgekehrt jeder Modus Substanz ist für einen Modus. Und jede Substanz, außer jener ersten allumfassenden, Modus einer umfassenderen Substanz und zuletzt Modus dieser allumfassenden Substanz.

Diese letztere dürfen wir die absolute Substanz nennen, weil sie nicht mehr Modus ist. Jene anderen Substanzen dagegen sind relative Substanzen. Und sie sind dies in verschiedenen Graden oder Stufen der Relativität.

Diese relative Substanzen zu denken, fordert die Erfahrung. Sie fordert dann aber auch wiederum, sie als nicht mehr bestehend zu denken. Auch in dieser Hinsicht sind sie „relative" Substanzen, das heißt, sie sind relativ konstante Substanzen. Sie sind eben nur Wandlungen in der lebendigen einen Substanz, Konkretionen ihrer Einheit an bestimmter Stelle, Wellen in dem einen Meer der Substanz, die emportauchen aus der Substanz heraus, um dann, für

unsere Erfahrung zum mindesten, wieder in diese niederzutauchen.[1]

Was nun ist in allen diesen Substanzen die Substanz oder in allen diesen Einheiten die Einheit? Als was kann sie gedacht werden? Kehren wir in diesem Zusammenhang noch einmal zurück in jene Sphäre, in der wir die Einheit zu benennen wissen, das heißt die Sphäre des Kunstwerkes, und greifen da eine einfache Einheit heraus. Ich denke etwa an die Einheit des Akkordes. Was ist der Akkord? Nicht die Töne, von denen wir sagen, daß sie ihn konstituieren. Einfachster Beweis dafür ist, daß der Akkord der gleiche sein kann, wenn die Töne, die ihn zunächst konstituierten, durch völlig andere Töne ersetzt werden. Der Akkord C E ist der gleiche, wenn ich an die Stelle des C das D und an die Stelle des E das Fis setze. Es gilt von ihm das Gleiche. Was aber von dem Akkord gilt, das gilt nicht von den einzelnen Tönen, noch setzt es sich zusammen aus dem, was von den einzelnen Tönen gilt. Höre ich den einen Ton eines Akkordes aus zwei Tönen für sich, so höre ich nicht ein Stück des Akkordes, oder höre nicht den Akkord teilweise, sondern ich höre von ihm nichts. Der Akkord ist also etwas völlig Neues gegenüber seinen einzelnen Tönen; er ist eben ihre Einheit.

Es ist dasselbe, wenn ich sage, der Akkord ist eine Mehrheit aus Tönen, die zueinander in bestimmten musikalischen Beziehungen stehen. Diese Beziehungen zwischen den Tönen haften eben nicht diesen einzelnen Tönen an, sondern sie sind Bestimmungen in jener Einheit.

Und hier nun speziell ist die Frage, wo und was die Einheit sei, leicht beantwortbar. Der Akkord entsteht, so weiß jedermann, indem ich die Töne zusammen höre, und in die Einheit des betrachtenden oder apperzipierenden Geistes zumal hineinnehme und miteinander verwebe. Nicht die Töne, diese Bestandteile der Außenwelt, sondern die Töne als Gegenstände meines Bewußtseins, als gedachte und von mir aufgefaßte, die Töne als Objekte dieser meiner Auffassung oder meiner Apperzeption. Indem ich sie zumal apperzipiere, nehme ich sie in die Einheit des geistigen Blickpunktes oder eines einzigen

[1] Über die „räumlichen Beziehungen“ vergl. den 2. und 3. Aufsatz des vierten Heftes meiner „Psychologischen Untersuchungen“.

Blickes der Apperzeption hinein. Und damit nun sind sie eine Einheit, oder sind sie zur Einheit verwoben. Und die Art, wie sie verwoben sind, oder wie sie in jener Einheit zueinander sich verhalten, ist die musikalische Beziehung zwischen den Tönen.

Hiermit ist gesagt, was die Einheit ist, die wir einen Akkord nennen. Sie ist nichts anderes als der einheitliche Blick der Apperzeption, der sie umfaßt. Seine Einheit ist das Vereinheitlichende, ist das Medium, in welchem die Beziehung stattfindet oder ist das Substrat dieser Beziehung.

Wie sich aber zum Akkord die Töne verhalten, so können sich wiederum Akkorde verhalten zu einem Ganzen aus vielen Akkorden, z. B. zur melodischen Akkordfolge, in der beliebig viele Akkorde eine neue Einheit bilden. Auch solche umfassende Einheiten könnten nicht entstehen, wenn nicht die Einheit, die sie in sich entstehen läßt, schon vorher bestände. Dies ist aber wiederum die Einheit des apperzipierenden Geistes oder des Ich, in welche die vielen Teileinheiten zumal aufgenommen und damit untereinander verwoben und zueinander in Beziehung gesetzt sind. In dieser Einheit sind die Akkorde zusammengeblickt, so wie in ihr vorher die einzelnen Töne zur Einheit eines Akkordes zusammengeblickt waren.

In der umfassenderen Einheit der melodischen Akkordfolge bleiben aber die Akkorde die Einheiten, die sie waren. Und so liegt in der Einheit dieser Folge das Doppelte: Einmal, daß der eine Blickpunkt der Apperzeption jetzt ausgeweitet ist, so daß er die vielen Akkorde umfaßt und in sich verwebt; und zum andern liegt darin dies, daß der sich ausweitende Blick dabei doch differenziert bleibt in viele einheitliche Blicke der Apperzeption.

Und schließlich erweitert sich vielleicht diese höhere Einheit zur Einheit einer reichen Symphonie. Dann haben wir hier im Ganzen etwas Analoges, wie in jener Stufenfolge von Substanzen. Wir haben eine oberste allumfassende Einheit. Das ist bei der Symphonie die Einheit des Geistes oder die Einheit der Apperzeption überhaupt. Diese tritt in Analogie mit der Einheit der Substanz, von der oben die Rede war. Und wir haben in dieser allumfassenden Einheit die relativ für sich bleibenden und in sich beschlossenen Blicke der Apperzeption. Sie ist in diese gegliedert. Dabei ist jede minder um-

fassende Einheit, hier wie dort, das, was sie ist, nur in der umfassenderen Einheit. Wir können wiederum sagen, sie verhält sich zu dieser wie der Modus zu der allumfassenden Substanz. Und alle relativen Einheiten sind Modi der einen Substanz, das heißt der Einheit des Geistes, des vereinheitlichenden Blickes des geistigen Auges oder der Apperzeption überhaupt.

Dieser Vergleich des Akkordes, der musikalischen Folge von Akkorden, schließlich der Symphonie, mit jenen physikalischen Einheiten scheint freilich zu hinken, zunächst sofern die Töne eines Akkordes doch auch für sich etwas sind. Sie sind Gegenstände des Gehörsinnes von bestimmter Stärke, Tonfärbung und Höhe, während die physikalischen Elemente für sich nichts sind und nichts von ihnen als einzelnen ausgesagt werden kann, sondern jede Aussage, die wir über sie tun mögen, eine Aussage über Einheiten ist. Doch könnten wir diesen Gegensatz aufheben, indem wir die Töne einzig vom Gesichtspunkte ihres musikalischen Wertes betrachteten. Wir dürfen dann wohl sagen, Töne sind für sich musikalisch nichts, sondern Musik entsteht erst, indem Töne Elemente werden in dem sie zusammenfassenden und vereinheitlichenden Geiste; so wie die Elemente des Wirklichen physikalisch nichts sind, sondern etwas werden erst in den physikalischen Einheiten.

Wichtiger aber ist, daß wir hier beim Akkord und den Einheiten aus Akkorden dasjenige, was die Einheit konstituiert oder was sie zur Einheit macht, das Substrat der Beziehungen der Töne, ausdrücklich bezeichnen können, nämlich eben als jenen vereinheitlichenden Blick der Apperzeption. Dagegen scheint es. wir müssen auf die Frage, was die physikalischen Einheiten seien, welches also die Substanz sei, in welcher die Elemente der Außenwelt zueinander in Beziehung stehen, die Antwort verweigern. Jenes Substrat ist ein bekanntes, ja das allerbekannteste, nämlich Ich. Diese Substanz ist ein X. Jenes Substrat erleben wir, diese Substanz ist ein nur zu denkendes, ein Postulat, obzwar ein notwendiges Postulat.

Indessen mag jene Substanz in jedem einzelnen Falle ein X sein, das wir nur bezeichnen können nach seinen Elementen, als die Einheit etwa eines Sauerstoffatoms und zweier Wasserstoffatome, ohne daß wir anzugeben vermögen, was denn diese Einheit sei, so muß doch mit dem allgemeinen Begriff der Ein-

heit etwas gemeint sein; und wir müssen sagen können, was wir damit meinen.

Genauer gesagt: „Einheit" wäre ein leeres Wort, wenn ihr Sinn nicht im unmittelbaren Erleben aufzeigbar wäre. Einheit aber ist nicht sichtbar noch hörbar, kurz, nicht im sinnlichen Erleben aufzeigbar. Sie ist überhaupt nur aufzeigbar als jene Einheit des Blickes der Apperzeption oder des apperzipierenden Geistes, kurz, als Einheit im Geiste. Der letzte Sinn des Wortes Einheit überhaupt ist der absolute Einheitspunkt, den ich das Ich nenne. Und alles hat Einheit, sofern es in die Einheit des Ich aufgenommen ist. Und es gibt für uns keinen anderen Sinn des Wortes Einheit überhaupt. Die Einheit des Wirklichen kann aber, sofern sie Einheit des Alls ist, nur die Einheit eines Geistes sein, der alles in sich faßt, das heißt, die Einheit des Weltgeistes. Als solche geistige Einheit also muß die Einheit der Substanz schließlich gedacht werden. Daß die relativen Einheiten nur existieren in der allumfassenden Einheit, dies kann dann nur heißen, daß die Einheit des Weltgeistes, indem sie die Einheit des Ganzen durch ihre Einheit oder in derselben geistig schafft, zugleich sich differenziert und gliedert und in solcher Gliederung relative Einheiten schafft; nur für eine Zeitlang vielleicht, um sie dann wiederum in die allumfassende Einheit aufzulösen. So muß es sein, so gewiß wir Einheiten denken müssen, Einheit aber für uns nichts sein kann, als solche geistige, das heißt, vom Geiste geschaffene Einheit, und so gewiß doch andererseits die Einheiten in der Natur unabhängig davon bestehen, ob wir sie geistig schaffen.

Die Symphonie, die ich vorhin als Beispiel einer umfassenden und gegliederten Einheit einführte, ist geschaffen vom Geiste des Künstlers und ich kann sie nachschaffen. Und nachdem sie einmal durch den Geist des Künstlers ins Dasein gerufen ist, soll ich sie nachschaffen. So auch soll ich die Weltsymphonie, das heißt das in relative Einheiten gegliederte Weltall nachschaffen, nachdem es geistig geschaffen ist vom Weltgeist und in ihm.

Kehren wir aber wiederum zurück zur naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Die Elemente, sagte ich, sind für sich betrachtet nichts. Und auch die relativen Substanzen, von

denen die Rede war, sind für sich betrachtet nichts, das heißt, sie sind nichts außer der sie tragenden, nicht mehr relativen, sondern absoluten Substanz. Sie sind etwas, und sind dies oder jenes in derselben. Doch wissen wir nicht, was sie sind. Aber, so sagt man nun, die Dinge, auch die naturwissenschaftlich letzten Dinge, die Atome wirken doch aufeinander. Von diesem ihrem Wirken wenigstens wissen wir. Und darin haben wir eine Bestimmung der Dinge.

Was aber nun ist dies Wirken, von dem die Naturwissenschaft redet? Ist dasselbe etwas Gesehenes, Gehörtes, Getastetes, eine Farbe, ein Ton usw.? Sagt das Wirken so etwas, wie die Worte Rot oder Blau, Hart oder Weich, Kalt oder Warm; kurz ist dasselbe ein möglicher Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung? Natürlich nicht. Aber was berechtigt dann dazu, von einem Wirken überhaupt zu reden? Wie kommt die Naturwissenschaft zu diesem Begriffe, da doch keine andere Erfahrung als die sinnliche ihr zu Gebote steht.

Was wir wissen, wenn wir sagen, daß ein Ding auf ein anderes wirke, daß die Erde auf den Mond wirke, daß der Magnet das Eisen anziehe, ist zunächst dies, daß eine räumliche Beziehung besteht und in bestimmter Weise sich ändert. Und wir wissen weiter, daß diese Veränderung ihre Ursache hat, das heißt gesetzmäßig geschieht, oder in eine allgemein gültige Formel sich muß fassen lassen. Die Anziehung etwa, welche der Magnet auf das Eisen ausübt, ist, wenn wir das Bild, das im Worte „Anziehung" liegt, zur Seite lassen, der Ausdruck dafür, daß eine Entfernung zwischen den beiden Objekten sich mindert. Allgemein gesagt: Anziehung ist das Stattfinden einer Veränderung einer räumlichen Beziehung, mit dem Zusatze, daß diese Veränderung ihre Ursache habe. Und dabei ist die Ursache des Geschehens, das als Anziehung, oder allgemeiner gesagt, als Wirkung von einem Dinge A auf ein Ding B bezeichnet wird, nicht etwa das A, noch auch das B, noch auch die Beziehung zwischen beiden, sondern vielmehr das Ganze, dem A und B samt ihrer Beziehung angehören, aus dem wir nur das A und B und die Beziehung denkend für sich herausgreifen können. Sie ist in unserem Falle das Ganze aus Magnet und Eisen und der räumlichen Beziehung der wechselseitigen Nähe zwischen den beiden.

Wie aber nun komme ich dazu, hier von einem Wirken

eines Dinges auf ein anderes zu reden? Kurz gesagt, vermöge einer Vermenschlichung. So gewiß ich das, was das Wort Wirken meint, nicht sehen, noch hören, noch tasten kann, so gewiß kann ich es in mir und nur in mir erfahren oder erleben. Wirken ist Tätigsein oder ist Tätigkeit. Aber nur in mir, als Tätigkeit des Ich, erlebe ich die Tätigkeit oder erlebe ich das Eigentümliche, was das Wort Tätigkeit, also auch das Wort „Wirken", meint. Und in mir und einzig in mir erlebe ich auch den Gegensatz des Wirkens und des Erfahrens einer Wirkung. Ich stelle etwa an einen anderen, diesem vernehmbar, eine Forderung oder spreche einen Wunsch aus, der darauf abzielt, daß er etwas tue. Dann fühle ich mich aktiv oder wirkend. Und zugleich habe ich das Bewußtsein, daß der andere sich durch mein Wollen bestimmt fühlt, daß er meinen Befehl oder Wunsch erlebt als etwas, das ihn affiziert, das ihm zuteil wird oder ihm widerfährt; kurz, er fühlt sich meinem Befehl oder Wunsch gegenüber passiv. Ich weiß dies, da ich zuvor in mir dergleichen erlebt habe.

Und diese beiden Erlebnisse nun, das Erleben meiner Aktivität einerseits und meines Erleidens oder meiner Passivität andererseits, lege ich in den Magnet und das Eisen hinein, jenes in den Magnet, dies in das Eisen. Was bei einer Beziehung zwischen zwei Individuen von der oben bezeichneten Art unter die Individuen sich verteilt, das weise ich auch den Dingen zu, die in einer Beziehung zueinander stehen. Ich fasse sie, wie zwei aufeinander wirkende Iche. Daß ich dabei dem Magnet die Rolle der aktiven Person zuerkenne, hat seinen Grund darin, daß in einem im übrigen gleichen räumlichen Ganzen, in welchem an die Stelle des Magnetes ein Nichtmagnet tritt, die „Anziehung", das heißt die Änderung der räumlichen Beziehung, nicht stattfände. Für diese Verschiedenheit fordere ich eine Ursache, das heißt, ich fordere einen Tatbestand, der mir dieselbe denkbar macht. Und ich finde diese Ursache, oder finde diesen erklärenden Tatbestand in der Verschiedenheit der beiden Ganzen, oder finde sie darin, daß in das eine Ganze ein Magnet, in das andere ein Nichtmagnet als Element eingeht.

Nun aber betrachte ich diese Verschiedenheit speziell von dem ersten Vorkommnis aus, oder betrachte das erste Vorkommnis, die Veränderung der räumlichen Beziehung, die in

dem ersten Ganzen stattfindet, im Hinblick oder mit Rücksicht auf das zweite Vorkommnis oder im Lichte desselben und suche die Ursache der Besonderheit des ersten Vorkommnisses, das heißt, ich suche dasjenige, was mir das erste Vorkommnis angesichts des zweiten denkbar macht, oder suche die Besonderheit des ersten Ganzen, die mir denkbar macht, daß in ihm die Veränderung der räumlichen Beziehung stattfindet, während sie im zweiten Ganzen nicht stattfindet. Diese Besonderheit nun finde ich in dem Umstande, daß in dem ersten Ganzen als Element der Magnet vorkommt, während dies beim zweiten Ganzen nicht der Fall ist. Das erste Ganze hat die Besonderheit, ein Ganzes zu sein, in welchem ein Magnet zu einem Eisen in einer bestimmten Beziehung der räumlichen Nähe steht. Damit also habe ich die Ursache des ersten Vorkommnisses. Aber hier mißachte ich nun das Gemeinsame der beiden Ganzen und achte lediglich auf das Unterscheidende und nehme dies für sich heraus. Dies aber ist dies, daß das eine der beiden Elemente des ersten Ganzen ein Magnet ist. Und nun wird der Magnet zur „Ursache“ dafür, daß das Ganze sich ändert. In Wahrheit ist die Ursache das Ganze. Die Änderung der Beziehung, die sogenannte Anziehung, schwindet ja, wie jeder wohl weiß, auch wenn ich das Eisen wegnehme. Und sie schwindet nicht minder, wenn ich die Beziehung der räumlichen Nähe aufhebe, die zwischen beiden besteht. Aber der Magnet ist, als das, was dies Ganze von dem zweiten Ganzen unterscheidet, das Hervorstechende; und darum von mir gedanklich Herausgenommene. So erscheint er als die Ursache in dem, was in Wahrheit die Ursache ist. Und diese „Ursache“, die in der Tat nur ein von mir herausgegriffenes Element der Ursache ist, bezeichne ich dann weiterhin als das „Wirkende“ und dementsprechend das Eisen als dasjenige, das die Wirkung „erfährt“ oder „erleidet“.

Hiermit ist ein allgemeinerer Sachverhalt bezeichnet, eine allgemeinere Gepflogenheit des Denkens. Wie hier, so nehme ich auch sonst immer wieder dasjenige Element einer Ursache als die Ursache in Anspruch, das auf Grund eines Vergleiches besonders auffällt. So bezeichne ich etwa als Ursache des Fallens eines schweren Körpers mein Loslassen des Körpers, den ich erst festhielt. Auch hier ist die Ursache ein Ganzes, nämlich das Ganze aus der Erde, dem losgelassenen

schweren Körper und der räumlichen Beziehung zwischen Erde und Körper. Aber auch hier greife ich das Loslassen heraus, weil ich sehe, daß derselbe Körper nicht fallen würde, wenn ich ihn nicht losgelassen hätte. Dies tue ich, obgleich ich wohl weiß, daß der Körper auch nicht fiele, wenn er nicht ein Körper und wenn er nicht dieser schwere Körper wäre, und daß er auch nicht fiele, wenn nicht die Erde da wäre und wenn nicht zwischen Erde und Körper ein Raum wäre, in welchen der Körper fallen kann.

Wie wenig doch am Ende dies bedeuten will, d. h. wie zufällig solcher Ursachbegriff sein kann, dies wird deutlich, wenn wir beachten, wie ein andermal als Ursache eben dieses Niederfallens die anziehende Erde und ein drittesmal als das den Fall „Bewirkende" der Körper oder die in ihm „wirkende" Schwere bezeichnet wird. Dies alles geschieht eben, je nachdem ich Anlaß habe, auf Grund des Vergleiches mit Fällen, in denen das Fallen nicht stattfindet, dies oder jenes Moment in dem Ganzen, das allein den Namen der Ursache verdient, herauszuheben. Indem ich in solcher Weise heraushebe, verselbständige oder isoliere ich, was in der Wirklichkeit nicht isoliert existiert. Und indem ich es zugleich vermenschliche, treibe ich jene der Wirklichkeit fremde dramatische Rollenverteilung, die in dem „Wirken von einem auf das andere" enthalten liegt.

Eine gleichartige Vermenschlichung und „dramatische Rollenverteilung" liegt aber auch schon vor, wenn ich von irgend einem Dinge sage, daß es „sich bewege". Wiederum kenne ich von mir selbst her, das heißt, aus meiner inneren Erfahrung, den Unterschied der beiden Möglichkeiten, daß ich mich gegen ein Objekt hin-, und daß dies sich gegen mich herbewegt. In jenem Falle empfinde ich die Muskelvorgänge in meinem Körper, und, was das eigentliche Wesentliche ist, ich habe ein Gefühl meiner Tätigkeit, Anstrengung, Bemühung. Bewegt sich dagegen das Objekt gegen mich, so erlebe ich nichts dergleichen. Zugleich halte ich doch auch hierbei das im ersten Falle Erlebte, das heißt, jene Tätigkeit fest. Nur verlege ich sie jetzt, da ich sie in mir nicht erlebe, in das Objekt.

Und dies übertragen wir nun wiederum auf die Dinge. Wir fingieren, daß, wenn die Distanz zwischen Dingen sich verändert, dem einen oder anderen Dinge so zu Mute sei, wie

mir, wenn ich mich bewege; und ein andermal so, wie mir zu Mute ist, wenn ich Dinge auf mich zu sich bewegen sehe. Daß dies eine Fiktion ist, dies erkennen wir sofort, wenn wir darauf achten. Wir sehen dann deutlich die Vermenschlichung, die wir damit begehen. Dann aber müssen wir uns zugleich sagen, daß solche Vermenschlichung mit naturwissenschaftlicher Erkenntnis nichts zu tun hat. Wir müssen also auf dieselbe verzichten. Dann aber bleibt nichts als die Änderung einer Beziehung, eine Veränderung in dem Ganzen, in welchem die Dinge zueinander in Beziehung stehen. Es schwindet der Wahn, als sei Bewegung eine mögliche Bestimmung eines einzelnen Dinges.

Gesetzt, ein Ding bewege sich allein im Weltall in bestimmter Richtung. Warum lassen wir hier das Weltall in Ruhe verharren und schreiben die Veränderungen der räumlichen Beziehungen, die bei dieser Bewegung stattfinden, dem Dinge zu? Warum sagen wir nicht, das Weltall bewege sich in entgegengesetzter Richtung, da doch die Tatsache, die unsere Worte bezeichnen wollen, dadurch in nichts verändert würde? Darauf antworten wir vielleicht, daß die letztere Ausdrucksweise keinen Sinn gebe; das Weltall sei nicht irgendwo, es könne also auch nicht seinen Ort verändern. Aber das Weltall kann aus gleichem Grunde auch nicht an einem und demselben Orte bleiben, also in Ruhe verharren. Auch von Ruhe des Weltalls zu sprechen, hat keinen Sinn.

Und genau ebensowenig nun hat es Sinn, von einer Bewegung eines einzelnen Dinges zu sprechen, wenn wir die Vermenschlichung, die in dem Ausdrucke liegt, daß ein Ding sich bewege, zur Seite lassen. Bewegung ist nun einmal Ortsveränderung oder Wechsel des Ortes im Raume. Und der Ort besteht in Beziehungen. Und diese Beziehungen ändern sich, wenn, wie wir sahen, ein Ding sich bewegt. Und da die Beziehungen Beziehungen zwischen Dingen sind, so sage ich schlechterdings nichts über das Ding für sich aus, wenn ich von ihm sage, daß es sich bewege. Und ich unterliege einer Selbsttäuschung der übelsten Art, wenn ich in das Ding das Tun oder die Tätigkeit hineinlege, die allein dem „Sichbewegen“ ihren Sinn gibt.

Jede Bewegung eines Dinges aber ist eine Änderung der räumlichen Beziehungen zu allen Dingen. Sie ist eben damit

eine Veränderung des gesamten Weltalls, dessen Bestimmung allein diese Beziehungen zwischen einem Ding und allen Dingen sein können. Bewegung eines Dinges ist ein Geschehen in der den Raum fühlenden Weltsubstanz. Jeder Satz, der ein Ding sich bewegen läßt, hat die Weltsubstanz zum wahren logischen Subjekt. Damit hat er gewiß auch die Dinge zum Subjekt; aber eben die Dinge als Elemente der Einheit, das Weltall genannt.

Und daraus folgt zugleich, daß immer, wenn eine Bewegung Ursache ist einer anderen, die Weltsubstanz die wahre Ursache dieser Bewegung ist. Dies klingt sonderbar. Aber es handelt sich hier nicht um die Frage, wie Tatsachen und logische Konsequenzen aus denselben gefühlsmäßig anmuten, sondern um diese Tatsachen und logischen Konsequenzen selbst.

Worauf es uns nun hier speziell ankommt, das ist dies, daß durch solche Rede von Dingen, die aufeinander wirken, und von Dingen, die sich bewegen und schließlich auch schon durch die Rede, daß ein Ding irgendwo sei, eine Verselbständigung der Dinge oder des Einzelnen künstlich geschaffen wird, die in Wahrheit diesem Einzelnen nicht zukommt.

Diese Verselbständigung aber wird endlich fixiert, die mit Rücksicht auf den einzelnen Fall, in welchem ein Ding eine „Wirkung hervorbringt" oder „erfährt", oder ein Ding „sich bewegt" oder irgendwo ist, vollzogene Isolierung des Dinges wird zu einer ein für allemal den Dingen eigenen, indem jenem Wirken oder jener Tätigkeit, die auch in dem „Sichbewegen" liegt, Kräfte, Strebungen, Tendenzen oder dergleichen zu Grunde gelegt und in die Dinge hineingedacht werden. Ein Ding, sagt man jetzt, wirke mit einer Kraft oder es äußere sich in seiner Wirkung eine Kraft, und damit meint man etwas, das auch vor der Wirkung bestand und nach der Wirkung des Dinges weiter besteht. Man nennt diese Kraft das die Wirkung Hervorbringende, das dieselbe immer hervorbringen könne. Man vervollständigt in dieser Weise die in der Wirkung und in dem Sichbewegen eines Dinges liegende Vermenschlichung.

Und man tut dies freilich mit einer in der Sache liegenden Konsequenz. Indem ich mich als tätig oder wirkend erlebe, erlebe ich zugleich in dieser Tätigkeit oder diesem Wirken eine Kraft, das heißt einen Grad der Anspannung, der Anstrengung,

der Bemühung. Und auch wenn ich jetzt mich nicht als tätig erlebe oder tätig fühle, kann ich ein Gefühl der Kraft haben. Ich bezeichne dasselbe auch als ein Gefühl des Könnens, der Fähigkeit, des Vermögens. Jenes erste Kraftgefühl ist ein Gefühl der Kraft in der Tätigkeit, dies letztere ist ein Gefühl der Kraft zur Tätigkeit.

Und diesem doppelten Krafterlebnis nun entspringt ein doppelter physikalischer Kraftbegriff; der Begriff der Kraft in einem Geschehen und der Begriff der Kraft zu einem solchen, der Begriff der in einem Geschehen aufgewendeten und der zunächst nur einfach vorhandenen und eventuell aufzuwendenden Kraft. Aber daß in den Dingen die Kraft der einen und der anderen Art sich findet, dies kann nur heißen, daß ich sie in die Dinge aus mir hineinlege.

Daß man von der „Kraft" in den Dingen nichts wisse, dies scheint man anzuerkennen, indem man sie als eine „unbekannte Qualität" bezeichnet. Doch ist auch diese Wendung nicht unbedenklich. Sie klingt, als finde sich doch etwas unserem Kraftgefühl Analoges, nur nicht näher Bestimmbares, in den Dingen. Dann müssen wir sagen, die „Kraft" in den Dingen ist ein Nichts, weder eine bekannte noch eine unbekannte Qualität. Es hat gar keinen Sinn, von einer Kraft in den Dingen zu reden, so lange nicht die Dinge mit dem Ich identifiziert sind. Indessen so ist die Rede von der unbekannten Qualität wohl nicht gemeint. Sondern die Meinung ist die: wer einem Dinge eine Kraft zu dieser Tätigkeit, einem anderen Dinge eine Kraft zu einer anderen Art von Tätigkeit zuschreibt, will damit nur sagen, daß die Veränderung der Beziehungen zwischen den Dingen oder das Geschehen in den Einheiten, aus denen die einzelnen Dinge nur abstrahierend herausgehoben werden dürfen, einer verschiedenen Gesetzmäßigkeit unterliegen, je nachdem diese Dinge diese oder jene seien, z. B. solche, die den Namen Sauerstoff-, oder solche, die den Namen Wasserstoffatom tragen. In der Tat kann in diesem Sinne die Kraft in den Dingen eine verborgene Qualität derselben heißen. Kräfte sind dann, wie die verschiedenen „Maße" der Dinge Namen für ein X oder für in sich selbst unbekannte Bestimmungen, die Dingen zuerkannt werden, verschiedene Indizes, welche an die konstanten Unbekannten, die wir die Dinge nennen, angehängt, Rechnungsgrößen, die in die

Rechnung eingefühlt werden müssen, damit die Rechnung stimmt, das heißt, damit das mannigfache Geschehen in der Welt mit dem Denkgesetze in Einklang gebracht werden könne; Größen, die durch eine Gleichung, welche wiederum eine Gleichung zwischen Unbekanntem ist, definiert werden, aber ohne jedes Wissen davon, was denn dasjenige ist, das durch die Größenbestimmung gemessen wird. In diesem, aber auch nur in diesem Sinne, das heißt sofern die Kräfte nichts sein sollen als solche zur Herstellung der gesetzmäßigen Ordnung des Geschehens in der Welt erforderliche, letzten Endes also durch das Denkgesetz geforderte, der im Kraftbegriffe ursprünglich liegenden Vermenschlichung gänzlich entkleidete Rechnungsgrößen, und nur als solche, haben die „Kräfte" in der naturwissenschaftlichen Begriffssprache ihr Recht.

Vor allem aber müssen die Kräfte als Bestimmungen anerkannt werden, die nicht den einzelnen Dingen als solchen zukommen, sondern den Dingen als Elementen von Einheiten, oder die den Einheiten zukommen, sofern in sie bestimmte Dinge als Elemente eingehen.

Die Beseelung der Welt, wie sie im Kraftbegriffe des naiven Bewußtseins liegt, hat ihre hohe ästhetische Bedeutung. Indem wir die Welt der Dinge mit Kräften, Leben, Tätigkeit, das heißt mit uns durchdringen, machen wir sie erst zum Gegenstande der ästhetischen Wertung und des ästhetischen Genusses. Sie werden uns ästhetisch verständlich, das heißt menschlich verwandt. Aber leicht geschieht es, daß wir meinen, die Dinge seien durch solche Beseelung nicht nur dem ästhetischen Gefühl, sondern auch dem Verstande näher gerückt. Was in uns geschieht, die Bewegung unserer Glieder, die Fortbewegung unseres ganzen Körpers, erscheint uns ohne weiteres verständlich, wenn sie als Ausfluß unseres Wollens erscheint, oder wenn wir uns darin tätig fühlen, wenn sie als ein sich Auswirken einer Kraft in uns sich darstellen. Ja es erscheint uns vielleicht das Zustandekommen eines solchen Geschehens in unserem Körper selbstverständlich. In Wahrheit ist die fragliche Tatsache nichts weniger als selbstverständlich. Wir haben alles Recht zu der Frage, durch welches Wunder

es denn zugehe, daß ich vermöge einer in mir vorhandenen Kraft, durch eigene Tätigkeit, das heißt letzten Endes durch mein Wollen mich, das heißt meinen Körper oder die Glieder desselben bewege. Vielleicht meint sogar jemand, es habe gar keinen Sinn, die Bewegung meiner Glieder in solche Beziehung zu dem Bewußtseinserlebnis des Wollens, der Kraft, der Tätigkeit, des Wirkens usw. zu setzen. Die Bewegung meiner Glieder gehe hervor aus gewissen Erregungen der motorischen Nerven in meinem Körper, die ihrerseits wiederum durch einen vom Gehirn ausgehenden Anstoß ins Dasein gerufen werden. Erst, indem die physischen Vorgänge, Bewegungen der Glieder genannt, mit jenen physischen Daten in Beziehung gesetzt werden, können sie verständlich werden. Sie seien dies, wenn ein gesetzmäßiger physiologischer Zusammenhang zwischen diesen beiderseits der physischen Seite des Individuums angehörigen Tatsachen hergestellt sei. Dagegen gehe es nicht an, einen ursächlichen Zusammenhang zwischen Willen, Kraft, Tätigkeit, kurz zwischen Bewußtseinserlebnissen einerseits, und solchen physischen Vorkommnissen, wie es die Bewegungen der Glieder sind, andererseits, behaupten zu wollen.

Aber wie dem sein mag, jener Schein der Selbstverständlichkeit besteht nun einmal. Und so meinen wir denn auch das Geschehen in der Natur zu verstehen, wenn wir es „bewirkt" nennen, wenn wir also auch in dies Geschehen oder in die Dinge, die Ursachen desselben sind, eine „Tätigkeit" hineinlegen und wenn wir die Tätigkeit aus einer „Kraft", vergleichbar derjenigen, die wir in uns fühlen, entspringen lassen. Und weil jener Schein der Selbstverständlichkeit besteht, so läßt sich wohl gelegentlich auch der Naturforscher verführen, die Tätigkeiten in den Dingen, die Wirkungen derselben, die Kraft usw., für bare Münze zu nehmen. Dann verwandelt sich die wissenschaftliche Verwendung des Kraftbegriffes in die mythologische, und die Naturwissenschaft in Naturmythologie. Man spekuliert dann vielleicht über die in den Dingen vermeintlich sitzende und überall im Weltall ausgebreitete Kraft. Man fragt, was in der „Natur" dieser Kraft liege und daraus folge, als ob aus einem sprachlichen Symbol sich etwas folgern ließe. Im seltsamsten Lichte zeigt sich endlich solche „Naturphilosophie" in der Frage nach dem Ver-

hältnis von „Kraft und Stoff“ und in dem Satze von der Identität beider. Gemeint ist damit wohl, daß die Kraft nicht als etwas anderes zum Stoff hinzutrete, daß nicht im Stoff die Kraft wirke, sondern daß der Stoff selbst das Wirkende, oder, wenn wir die Vermenschlichung, die im Worte Wirken liegt, zur Seite lassen, daß der Stoff selbst die Ursache des Geschehens in der Welt sei. Dann fragt es sich, was man denn mit dem Worte Stoff meine; etwa das Wirkliche überhaupt? Dann ist freilich der Satz, daß das Wirkliche das Wirkende oder die Ursache des Weltgeschehens sei, nicht zu bestreiten. Nur ist damit eben nicht viel gesagt.

Aber auch wenn wir den Begriff der Kraft von der Vermenschlichung und seiner scheinbaren erklärenden Kraft gereinigt denken, so bleibt doch noch jene Verselbständigung oder Vereinzelung des Einzelnen. Es bleibt die Vereinzelung der Elemente, zum mindesten der physikalischen Elemente, der Atome, die damit gegeben ist, daß die Kraft, sei es auch als etwas gänzlich Unbekanntes, dem Einzelnen als solchem zugeschrieben wird. Es bleibt die Vereinzelung, die der Gedanke des Wirkens von einem auf das andere in sich schließt und die auch in dem Sichbewegen der Dinge eingeschlossen liegt. Diese Vereinzelung ist eine Fiktion. Sie ist in jedem Falle eine künstliche Betrachtungsweise, eine künstliche Zerlegung des Wirklichen.

Einer solchen sind wir aber auch schon früher begegnet. Naturgesetze, so sahen wir schon, sind nicht etwas in der physischen Wirklichkeit Vorkommendes. Sie sind es so wenig, wie etwa das Gute, das Schöne, das Recht usw. Sie sind vom Geiste des Naturforschers geschaffene künstliche Gedankengebilde, allgemeine und konstante ideale Komponenten, welche der naturwissenschaftliche Geist nicht aus einem Umkreis von wirklichen Vorkommnissen herausnimmt, sondern in denselben, obzwar mit „Erlaubnis“ der Erfahrung, hineindenkt. Ein einfaches Beispiel dafür war uns schon die Zerlegung des Falles eines Körpers in seine idealen Komponenten. Die eine ist die Komponente, die für sich betrachtet der im Fallgesetze ausgesprochenen Regel gehorchte. Diese Zerlegung, so sagte ich schon, geschieht im Geiste. Nur in ihm gibt es das Fallgesetz und das ihm gemäße Geschehen. Und das gleiche gilt von den Komponenten, die zu dieser im gegebenen Falle hinzutreten, das heißt, hinzugedacht werden mögen.

Damit aber ist zugleich gesagt, daß auch die Ursachen der Komponenten des tatsächlichen Geschehens als verschiedene und voneinander gesonderte Ursachen nur im denkenden Geiste vorkommen, und die wirkliche Ursache die Einheit der in der Natur angeblich sich „durchkreuzenden" Ursachen ist; oder wenn wir jetzt wiederum das Wort Ursache durch das Wort „Kraft" ersetzen, nur die Einheit der Kräfte, auf welche der zerlegende denkende Geist das in der Natur vorkommende Geschehen zurückführt, ist in Wahrheit die in dem Geschehen wirkende und sie bewirkende „Kraft". Die Kraft etwa, welche das Fallen eines Blattes vom Baume bewirkt, ist die Einheit der Kräfte, oder ist das in der naturwissenschaftlichen Betrachtung künstlich geschiedene Ganze aus den Kräften, die dies Fallen bewirken. Auch dies Fallen ist nicht die Resultante aus dem Fallen nach dem Fallgesetz und etwa dem Fallen nach dem Gesetz des Luftwiderstandes, so sehr immer es als solche vom denkenden Geiste betrachtet werden kann, sondern es ist einfach dies so oder so näher bestimmte Fallen. Es ist der Vorgang, den ich sehe, wenn ich ein bestimmtes Blatt vom Baume fallen sehe. Und demgemäß ist auch das, was dies Fallen bewirkt, dasjenige, was dies und nur eben dies eigenartige und vielleicht absolut einzigartige Fallen bewirkt, das heißt, es ist die an sich unanalysierte, obgleich vom denkenden Geiste analysierbare Einheit der Schwerkraft oder der Anziehungskraft der Erde und der Kraft, die ich als Widerstand der Luft bezeichne, und der „Kraft" alles dessen, was in dem gegebenen Falle sonst „mitwirken", das heißt, das Fallen und seine Eigenart mitbestimmen mag. Oder um noch einmal die Bewegung eines Planeten als zweites Beispiel heranzuziehen: Diese Bewegung ist diese von mir beobachtete oder berechnete, in sich selbst in keine ihrer „Komponenten" zerfallende Bewegung. Und nicht jene nirgends außer im Geiste existierenden Komponenten, sondern nur diese Bewegung ist verursacht. Und Ursache derselben ist weder die Anziehungskraft der Sonne, die ja die Bewegung, so wie sie tatsächlich vorliegt, nicht hervorbringt, noch die Anziehungskraft irgendwelcher sonstigen Himmelskörper. Auch diese bringt ja nicht diese Bewegung hervor. Sondern Ursache ist einzig die Einheit von allem, was für diese Bewegung in Betracht kommt, oder die bewegende „Kraft", die dieser Bewegung zu Grunde liegt, ist die Einheit von allem

dem, was diese Bewegung mitbestimmt. Oder wenn wir endlich die Ursache und die Kraft auf ihren wahren Sinn zurückführen: Nicht an die Sonne oder einen sonstigen Himmelskörper, sondern an das Ganze aus allem dem, was der Naturwissenschafter als für die Bewegung des Planeten in Betracht kommend oder irgendwie sie mitbestimmend bezeichnen mag, müssen wir denkend diese Bewegung knüpfen. Mit andern Worten, erst wenn wir alle diese Momente in eine reale Einheit zusammennehmen oder als Bestimmungen einer einheitlichen Substanz fassen, haben wir dasjenige, woran wir die Bewegung des Planeten denkend knüpfen dürfen, oder haben wir das reale Subjekt oder das Substrat der Bewegung, dasjenige, dem diese Bewegung in Wahrheit „zukommt". Und dies ist nichts anderes als das Weltall. Daß es so ist, sagt das allgemeine Gesetz der Gravitation. Und so ist für jedes Geschehen in der Welt die in Wahrheit dasselbe bewirkende „Kraft", die „hervorbringende Ursache", das letzte Substrat, das Weltall. Kein Stäubchen in der weiten Welt würde genau da sich befinden, wo es sich befindet, und genau so sich bewegen, wie es sich bewegt, wenn ein anderes Stäubchen im Weltall anderswo sich befände oder anders sich bewegte, als es dies tut. Dies heißt aber: die Einheit des Weltalls oder die absolute Substanz ist auch für das Dasein oder Sichbewegen eines solchen Stäubchens das Substrat, das eigentliche logische Subjekt, die Ursache oder die wirkende „Kraft".

Oben schon sagte ich, auch wenn ich von einem Dinge, einem letzten Elemente etwa, sage, daß es zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Orte sich befinde, spreche ich im Grunde nicht von dem Dinge oder Element, sondern ich sage über das Ganze der Welt als Einheit etwas aus. Jetzt haben wir diese selbe Tatsache von anderer Seite her betrachtet. Die letzte Ursache oder wirkende „Kraft" ist das Ganze. Beides läuft auf dasselbe hinaus, daß das Ganze die Substanz ist und alles Einzelne ein Modus in ihr. Auch hier aber müssen wiederum zwischen die Substanz, die alles wirkt, also der Träger aller „Kraft" ist, einerseits, und die Elemente, die für sich nichts wirken und Träger keiner „Kraft" sind, andererseits, die relativen Einheiten oder Substanzen gesetzt werden, die in der Substanz wirkende Einheiten oder in ihr Träger von Kräften sind; minder umfassende Einheiten in einer umfassenderen und allerletzten Endes in der allumfassenden.

Um aber noch einmal auf die „Gesetze“ zurückzukommen: Es ist Gefahr, daß auch die Zerlegung der Gesetzmäßigkeit des Wirklichen in Naturgesetze, diese Tat des Geistes, in die Wirklichkeit projiziert wird. Dann projiziert man wiederum in die Wirklichkeit etwas von dem Geiste, dem die einzelnen Gesetze entstammen. Ihre Objektivierung wird zu einer neuen Art der Vermenschlichung. Und nun entsteht neben jener Mythologie der Kräfte, oder als eine neue Seite derselben, eine Mythologie der Naturgesetze. Den „Kräften“ in den Dingen treten zur Seite oder gegenüber die „Gesetze“, die über den Dingen „walten“, welche den Dingen befehlen, und denen diese „gehorchen“, welche auch die Kräfte in den Dingen „beherrschen“. Die Gesellschaft aus vielen Individuen, in welche die Welt der Dinge durch die Kräfte in ihnen verwandelt ist, wird zum Staate mit einem System einander über- und untergeordneter Gewalten, die in weiterer und engerer Sphäre herrschen und die Individuen, das heißt die Dinge, in Schranken halten: Das in die Wirklichkeit hinein projizierte Abbild oder die Widerspiegelung des in Wahrheit allein die Welt, nämlich denkend, beherrschenden Ich.

Neben den Begriff der Kräfte in den Dingen und neben die Gesetze stellen wir jetzt sogleich den vor allem jenem ersteren Begriff verwandten Begriff der „Energie“. Was ist Energie? Wo und als was erfahre ich dasjenige, was ich Energie nenne? Die Antwort lautet: Wiederum nur in mir. Energie ist die unmittelbar erlebte Energie meines Wollens oder meiner Tätigkeit. Indem ich hier die beiden Ausdrücke Wollen und Tätigkeit gebrauche, bezeichne ich doch nicht verschiedene Energieerlebnisse. Tätigkeit und Wollen sind ja nicht voneinander unabhängige Erlebnisse, sondern die Tätigkeit ist dasjenige Erlebnis, in welches das Wollen, wenn es nicht durch irgendwelche Momente daran verhindert ist, natürlicher Weise übergeht. Damit zugleich wird die Energie des Wollens zur Energie der Tätigkeit.

Indem ich aber mich als wollend oder als tätig erlebe, oder mich wollend und tätig fühle, erlebe ich die darinliegende „Energie“. Dabei ist es gleichgültig, welcher Art das Wollen

und die Tätigkeit ist, die ich in mir als Wollen oder Tätigkeit des Ich erlebe. Ich erlebe etwa die Energie der Tätigkeit, die ich in dem freiwilligen Gebrauche meiner Glieder fühle; ich erlebe ein andermal die Energie der Tätigkeit, die ich als wissenschaftliches Nachdenken bezeichne.

Dagegen verliert das Wort Energie jeden Sinn, wenn ich damit etwas anderes als die Energie meines Wollens oder meiner Tätigkeit meine. Es gibt nicht außer dieser Energie, die ich fühle, noch eine andere ihr gleichartige, die ich sehe, höre oder taste. Und es geht so wenig an, jene in mir erlebte Energie dem sinnlich Wahrgenommenen anheften oder darin vorhanden denken zu wollen, als es angeht, die empfundene Wärme meines Körpers zu übertragen auf ein mathematisches Integral.

Ich nannte soeben den Begriff der Energie dem der Kraft verwandt. Damit wollte ich zugleich andeuten, daß die beiden Erlebnisse der Energie und der Kraft nicht völlig identisch sind. Doch kommt es hier nicht auf eine scharfe Unterscheidung der beiden Icherlebnisse an. Nur darauf will ich hinweisen, daß es nicht ebensowohl angeht, ein Erlebnis der aktuellen und der potentiellen Energie einander gegenüberzustellen, wie wir nach obigem dem Erlebnisse der aktuellen ein Erlebnis der potentiellen Kraft zweifellos gegenüberstellen müssen.

Indessen, indem die Naturwissenschaft den Begriff der Energie in ihren Sprachgebrauch hinübernimmt, und von einer in der Welt der Dinge vorkommenden Energie spricht, verzichtet sie auf den sprachgebräuchlichen Unterschied zwischen Kraft und Energie. Ja sie vertauscht in gewisser Weise beide; und so kommt sie zu dem bekannten Gegensatz der potentiellen und der aktuellen Energie. Und da die „Tätigkeit", von der sie redet, Bewegung ist, so wird die aktuelle Energie für sie zur kinetischen oder zur Bewegungsenergie.

Solche Übertragung nun der Energie, dieses Icherlebnisses, auf die Welt der Dinge ist ihrer Natur nach genau die Vermenschlichung, der die „Kraft" in den Dingen und der schon die „Tätigkeiten" in der Welt der Dinge, und das „Wirken" von einem auf ein anderes, ihr Dasein verdanken.

Damit ist doch nicht ausgeschlossen, daß der Begriff der Energie ein wohlberechtigter naturwissenschaftlicher Begriff sei. Dies setzt aber voraus, daß aus ihm jede, auch die leiseste Er-

innerung an den ursprünglichen Sinn des Wortes gestrichen wird. Damit ist dann das Wort zunächst zu einem völlig leeren Worte geworden. Aber es hindert nun nichts, diesem Worte eine konventionelle Bedeutung zu geben, das heißt, es beliebig in dieser oder jener Weise zu definieren. Und die Naturwissenschaft wählt völlig frei eine der unendlich vielen möglichen Definitionen. Ihre Definition lautet etwa: Energie sei Fähigkeit, Arbeit zu leisten.

Hier nun müssen wir wiederum zunächst die beiden Worte „Fähigkeit" und „Arbeit" des in ihnen liegenden Anthropomorphismus entkleiden. Es gibt in der Natur, soviel die Naturwissenschaft weiß, weder etwas wie Fähigkeit, noch etwas wie Arbeit. Auch diese Begriffe sind der Sphäre des Selbstbewußtseins entnommen. Von der „Fähigkeit" war schon die Rede. Die „Arbeit" ist dasselbe wie „Wirken" oder „Tätigkeit".

Indessen es läßt sich zunächst jene „Fähigkeit" von dem Anthropomorphismus befreien. Dann ist deutlich, was dieselbe einzig kann besagen wollen. Es ist irgendwo in der Welt eine Fähigkeit zu irgend etwas, dies heißt, es darf an diese Stelle der Welt, bezw. an das Wirkliche, was da sich findet, auf Grund der Erfahrung und des Denkgesetzes, irgend etwas Bestimmtes denkend geknüpft werden und dies muß daran unter Umständen denkend geknüpft werden. Fragen wir dann weiter, was „Arbeit" sei, so lautet die allgemeine Antwort, „Arbeit" sei jedes physikalische Geschehen. Unter dieser Voraussetzung nun wäre „Energie" zunächst der Ausdruck für eine Bedingung irgend eines physikalischen Geschehens überhaupt. Und insoweit wäre der Begriff der Energie nichtssagend oder überflüssig.

Indessen das Entscheidende beim Begriff der „Arbeit" und demnach auch beim Begriff der „Energie" ist nicht die Arbeit, bezw. die Energie, sondern ihre Größe. Beide Begriffe sind Größenbegriffe. Dies heißt zugleich, die „Arbeit" sagt nicht, daß etwas qualitativ Bestimmtes geschehe, oder daß ein Geschehen ein bestimmt beschaffenes sei. Und ebenso sagt auch die „Energie" nichts über die Beschaffenheit dessen, dem Energie zugeschrieben wird. Sondern, daß in einem Geschehen Arbeit sei, dies sagt, daß es eine Größe habe; und daß irgendwo Energie sei, dies sagt, daß in ihm die Möglichkeit liege, ein Geschehen von bestimmter Größe ins Dasein zu

rufen, das heißt, daß zu ihm ein Geschehen von bestimmter Größe hinzugedacht werden dürfe und eventuell müsse. Kurz, beide Begriffe haben mit der Beschaffenheit dessen, worauf sie angewendet werden, ihrer Natur nach, nichts zu tun.

Die Größe der Arbeit ist aber nicht eine in der Wirklichkeit angetroffene Größe des Geschehens, sondern sie ist eine künstlich erzeugte Größe.

Man bezeichnet sie als das Produkt aus dem in einer Bewegung zurückgelegten Wege und dem bei der Bewegung überwundenen Widerstand. Dieser „Widerstand" ist gleich der zu seiner Überwindung erforderlichen Kraft. Hier ist aber der Begriff des Widerstandes ebenso anthropomorphistisch, wie der der Kraft. So wenig, wie das Bewußtseinserlebnis „Kraft" genannt, so wenig kommt das Bewußtseinserlebnis, das dem Worte „Widerstreben" oder dem gleichbedeutenden Worte „Widerstehen", seinen Sinn gibt, in den physischen Körpern vor. Aber es kommt ja auch nicht auf diese Kraft oder diesen Widerstand an, sondern einzig auf ihre Größe. Und diese wiederum ist, so sagt man, gleich einem Produkt, nämlich dem Produkt aus der Masse des bewegten Körpers und einem anderweitigen Faktor.

Um diesen letzteren Faktor genauer bezeichnen zu können, fassen wir den typischen Fall für die Gewinnung des Begriffs der Arbeitsgröße ins Auge. Eine bestimmte „Arbeitsgröße" liegt insbesondere etwa in der Hebung eines Gewichtes von einem Kilo um einen Meter. Hier ist der „Widerstand" gleich dem Produkt aus der Masse des gehobenen Körpers und der von Moment zu Moment anwachsenden Geschwindigkeit, mit welcher der Körper, wenn er sich selbst überlassen wäre, zu seinem Ausgangspunkte zurückkehren, oder mit welcher er frei zu jenem Ausgangspunkte zurückfallen würde.

Im Falle einer solchen Hebung nun ist das einzige Tatsächliche die Größe des bei der Hebung zurückgelegten Weges und die Weise des Ablaufes der Hebebewegung. Und beides ist genau so, wie es ist. Insbesondere trägt der Ablauf der Bewegung nichts in sich von einem dabei überwundenen Widerstande. Wir mögen etwas dergleichen vermenschlichend hineinlegen, aber wir nehmen nichts dergleichen wahr. Andererseits kennt der Naturforscher auch keine anderen Eigenschaften des

bewegten Körpers als diejenigen, die er an ihm wahrnimmt. Redet er von einer Masse des Körpers, so tut er dies aus dem schon früher angegebenen Grunde. Und dem gleichen Grunde entstammt die Rede von einem „Widerstande", in welchem ja die Masse einen Faktor bildet, überhaupt. Das heißt, der „Widerstand" ist in Wahrheit nichts als eine Zahlengröße, mit welcher der Naturforscher die Größe jenes Weges multipliziert und multiplizieren muß, um dem Denkgesetze zu genügen, das fordert, daß aus gleichen Gründen Gleiches sich ergibt oder zu Gleichem Gleiches hinzugedacht werden müsse, daß insbesondere unter gleichen Bedingungen der Hebung von Körpern, oder unter Vorraussetzung eines gleichen „Antriebes", eine gleiche Größe des Erfolges oder eine gleiche Leistung, kurz eine gleiche Arbeitsgröße als eintretend gedacht werden müsse.

Damit ist gesagt, wie sich diese „Arbeitsgröße" und jener „Widerstand" zueinander verhalten. Nicht so steht die Sache, als wüßte der Naturforscher aus der Erfahrung von einem bei der Hebung des Körpers durch irgendeinen physikalischen „Antrieb" überwundenen Widerstand. Er selbst freilich fühlt, wenn er den Körper hebt, einen Widerstand, das heißt, es findet sich in seinem unmittelbar erlebten Wollen und seiner Willenstätigkeit ein Moment der Spannung, das er mit dem Namen des Widerstandsgefühls belegen kann. Aber er weiß nichts davon, daß auch der Körper etwas dergleichen fühlt. Und nicht so verhält es sich, daß er einen solchen von ihm vorgefundenen Widerstand mit der wahrgenommenen Weggröße multiplizierte, und so die gleiche Arbeitsgröße gewänne. Sondern er bedarf der gleichen Größe des Erfolges unter Voraussetzung der gleichen verursachenden Bewegung oder des gleichen „Antriebes". Er bedarf ihrer um des Denkgesetzes willen. Er muß auf das Geheiß desselben die Verschiedenheiten des unter Voraussetzung der gleichen bewegenden Ursache eintretenden Erfolges, oder er muß die Verschiedenheiten in der Größe des „Geleisteten", durch die Multiplikation mit einer dazu geeigneten Zahlengröße ausgleichen. Und das Ergebnis hiervon nun nennt er die Arbeitsgröße, und die unter Voraussetzung der gleichen verursachenden Bewegung gleiche Arbeitsgröße. Diese schafft er also künstlich, obzwar auf das Geheiß des Denkgesetzes. Er gewinnt sie durch diese Multiplikation. Durch sie also gelangt er da-

zu, dem Denkgesetze zu genügen. Und nun nennt er den Multiplikator die Widerstandsgröße.

Diese nun wiederum ist an sich nicht ein Produkt aus irgend welchen Faktoren, sondern sie ist einfach diese postulierte Zahlengröße. Aber der Naturforscher kann dieselbe wiederum als ein Produkt aus zwei Faktoren betrachten oder richtiger, er kann sie der Größe eines solchen Produktes erfahrungsgemäß gleichsetzen. Der eine dieser Faktoren ist jene gleichförmig beschleunigte Geschwindigkeit, mit welcher der sich selbst überlassene oder der frei fallende Körper zu seinem Ausgangspunkte zurückkehren würde. Nimmt er aber, was an sich ein bloßer Akt der Willkür ist, diesen Faktor aus jenem „Widerstande" heraus, oder richtiger, liest er ihn in denselben hinein, so ergibt sich als der andere Faktor erfahrungsgemäß die Größe, die er als Größe der Masse des Körpers bezeichnet. Und umgekehrt: nimmt er, an sich ebenso willkürlich, aus der „Widerstandsgröße" die Größe heraus, die er auf das Geheiß des Denkgesetzes postuliert, das heißt denkend geschaffen, und in die erfahrene Wirklichkeit unter dem Namen der Größe der Masse hineingedacht hat, so bleibt ihm erfahrungsgemäß als der andere Faktor jene Geschwindigkeit.

Diese gleichförmig beschleunigte Geschwindigkeit ist nun nicht an sich physikalisch meßbar. Aber ihre Gesamtgröße kann wiederum, in hier nicht näher zu bestimmender Weise, gleichgesetzt werden einer bestimmten unveränderten Geschwindigkeit. Auch diese Geschwindigkeit ist nicht an sich eine physikalisch meßbare Größe oder hat eine solche; aber es ergibt sich aus ihr gesetzmäßig die Zurücklegung eines bestimmten Raumes in der Zeiteinheit. Und dieser Raum ist meßbar und seine Größe kann aus dem soeben angegebenen Grunde der Größe dieser gleichförmigen Geschwindigkeit gleichgesetzt werden. Und damit ist dann endlich die Größe gewonnen, die als der eine Faktor jenes Produktes, das als Widerstandsgröße bezeichnet wird, angesehen werden kann. Der andere Faktor ist dann, wie gesagt, die Masse des gehobenen Körpers, das heißt diejenige Zahlengröße, mit der schon in anderweitigen Erfahrungen Bewegungen dieses, oder eines solchen Körpers, um des Denkgesetzes willen, haben multipliziert werden müssen.

Jene Gewinnung des soeben bezeichneten ersten Faktors der Widerstandsgröße ist nach dem Gesagten eine durchaus künstliche, ein Produkt der Vergleichung und Rechnung des Naturforschers. Dieser Faktor ist in der Bewegung des Hebens in keiner Weise gegeben, sondern wird in sie vermöge eines Prozesses, für den nur der Naturforscher verantwortlich ist, hineingelesen. Und die Größe der Masse ist, obzwar auf Grund übereinstimmender Erfahrungen, ganz und gar postuliert. Und beide Faktoren sind Faktoren der lediglich um des Denkgesetzes willen postulierten Widerstandsgröße. Und die Arbeitsgröße endlich, die aus der Multiplikation dieser Widerstandsgröße mit der Größe des Weges sich ergibt, erweist sich damit in mehrfacher Hinsicht als ein Kunstprodukt, als ein Ergebnis einer gedanklichen Konstruktion und Rechnung, die über das in der Beobachtung der Bewegung des Hebens unmittelbar Gegebene weit hinausgeht.

Und aus diesem künstlichen Geistesprodukt ist dann erst durch eine weitere Tat des Geistes die „Energie" abgeleitet. Wie die „Arbeit", so ist auch, wie schon gesagt, die „Energie" eine Größe. Nicht, daß irgendwo Energie sei, sondern daß hier dies, dort jenes Quantum von Energie sei, gibt dem Worte Energie seinen eigentlichen Sinn. Daß aber irgendwo ein Quantum Energie sich finde, dies will sagen — nicht daß ein Wirkliches dieses oder jenes oder ein so oder so beschaffenes sei, noch auch, daß in der erfahrbaren Wirklichkeit an dies Wirkliche ein Geschehen, das eine bestimmte Arbeitsgröße in sich schließe, tatsächlich sich knüpfe, sondern es besagt, daß daran ein solches Geschehen sich knüpfen könne, das heißt, daß es daran vom Naturforscher geknüpft werden dürfe. Und dies wiederum heißt, es knüpft sich an das Wirkliche im Geiste des Naturforschers auf Grund der Erfahrung und des Denkgesetzes eine bestimmte Gesamtarbeitsgröße allgemein und notwendig, wenn er, der Naturforscher, etwas tut, das er ebensowohl unterlassen kann, das heißt, wenn er in seinen Gedanken jenes Wirkliche in einen bestimmten Zusammenhang einfügt, wenn er etwa ein Quantum Kohle in seinen Gedanken in den Feuerherd einer Dampfmaschine schiebt.

Indem er dies tut, das heißt indem er frei diesen gedanklichen Weg einschlägt, oder frei, obzwar nach Gesetzen der Wirklichkeit, Tatsachen geistig kombiniert, sieht er in seinem

Geiste an jenes Wirkliche bestimmte Bewegungen sich knüpfen. Und nun nimmt er die Arbeitsgrößen, die in diesen Bewegungen liegen, das heißt in sie hineingedacht oder hineinkonstruiert werden können, aus ihnen heraus und summiert sie, und schafft so aus ihnen eine Gesamtarbeitsgröße. Und jetzt sagt er, jenes Wirkliche habe eine bestimmte Energie, das heißt es liege in dem Wirklichen die Möglichkeit dieser Gesamtarbeitsgröße oder die „Fähigkeit" dazu.

Danach ist der Begriff der Energie zunächst ein völlig inhaltleerer Beziehungsbegriff, das heißt er ist ein solcher, der über das, dem die Energie zugeschrieben wird, auch nicht das allermindeste aussagt, sondern nur darüber etwas bestimmt, was an dies in sich selbst völlig unbestimmte Wirkliche nach Naturgesetzen gegebenenfalls sich knüpfen würde. Der ganze Sinn der Energie, so können wir sagen, besteht nicht in der Energie. Diese für sich hat gar keinen Sinn. Sondern derselbe besteht in dem Geschehen, das demjenigen, das man als Träger einer bestimmten Energiemenge bezeichnet, eventuell folgt, das heißt, das der Naturforscher unter bestimmten Umständen daran knüpfen darf. Er besteht darin, daß der Naturforscher, falls er dies Geschehen unter den Gesichtspunkt der Arbeitsgröße stellt, bestimmte Arbeitsgrößen aus ihm herauslesen, und daß er diese im Begriffe einer Gesamtarbeitsgröße vereinigen kann. Die „Energie eines Wirklichen" ist nichts als der Ausdruck für die Bedeutung, welche ein beliebiges Wirkliches — nicht etwa an sich, sondern einzig für den Fall besitzt, daß es in eine bestimmte Rechnung eingeführt wird. Sie ist der Ausdruck dafür, daß und wie das Fazit der Rechnung durch dasselbe bestimmt oder mitbestimmt wird. Sie ist etwas wie ein Gutschein, der an sich betrachtet ein völlig wertloses Stück Papier ist, das mich aber berechtigt, gegebenenfalls auf irgendwelche Sachen Anspruch zu erheben, die einen bestimmten Marktwert haben, die ich also in meinen Gedanken einer bestimmten Summe Geldes gleich setzen darf.

Und damit bestimmt sich auch der Sinn des Gesetzes von der „Erhaltung der Energie". Dasselbe besagt, daß, wenn in der Natur etwas vergeht, an das in einer naturwissenschaftlichen Rechnung von der soeben bezeichneten Art eine bestimmte Arbeitsgröße sich knüpfen kann, das heißt ein Geschehen sich knüpfen kann, das in den Begriff einer bestimmten

Arbeitsgröße faßbar ist, nach allgemeinen Naturgesetzen etwas anderes an die Stelle tritt, von dem das Gleiche gilt, das heißt, woran die gleiche Arbeitsgröße sich knüpfen kann. Nichts erhält sich in der Wirklichkeit, wenn, wie man sagt, die „Energie" sich erhält, sondern Möglichkeiten erhalten sich, die nirgends als im denkenden Geiste vorkommen. Es gibt ja keine realen Möglichkeiten, so gewiß es objektive Möglichkeiten gibt. Aber diese besagen nie etwas anderes, als daß der denkende Geist etwas darf. Und was er in unserem Falle darf, ist dies: Er darf, wenn er die Folge des Geschehens, das Gehen des einen und das Kommen des anderen Geschehens im Fortgange der Zeit, überblickt, und wenn er jedesmal dasjenige, was er an den aufeinanderfolgenden Punkten findet, in einen nach Naturgesetzen aufgebauten Zusammenhang wirklicher oder gedachter Tatsachen einfügt, und nun seine Rechnung anstellt, als Ergebnis derselben die gleiche Arbeitsgröße einsetzen. Er darf dies auf Grund der Erfahrung und des Denkgesetzes. Beide zusammen geben ihm die Erlaubnis, daß er von jenen Ausgangspunkten aus, vermöge seiner Rechnung, zu einem Ergebnis gelangt, das, von der Seite der Arbeitsgröße aus gefaßt oder unter diesen Gesichtspunkt gestellt, jedesmal in den Begriff einer Arbeit von bestimmter Größe gefaßt werden kann. Dies macht den Sinn des Gesetzes von der Erhaltung der Energie aus. Es erhält sich also freilich etwas, wenn die Energie sich erhält, nämlich in dem nicht willkürlich sondern nach Gesetzen der Wirklichkeit, im übrigen aber frei Gedanken kombinierenden und rechnenden Geiste. Auch hier „erhält" sich doch etwas nur in dem Sinne, daß sich immer wieder das Gleiche ergibt. Das heißt, es erweist sich, daß immer wiederum derselbe Begriff anwendbar oder daß das Ergebnis immer wieder, unter den Gesichtspunkt der Arbeitsgröße gestellt, in den Begriff der gleichen Arbeitsgröße faßbar ist.

Fassen wir das fragliche Gesetz so, dann hat es zweifellos für die Naturwissenschaft die höchste Bedeutung. Und erst die Bedeutung dieses Gesetzes gibt eigentlich dem Begriffe der Energie seine Bedeutung.

Aber vor allem beim Begriff der Energie ist Gefahr, daß der in dem Worte Energie liegende Anthropomorphismus nicht jederzeit ausgeschaltet wird oder bleibt. Und dann ergibt sich

statt der wissenschaftlich wertvollen, weil zweckmäßigen Verwendung des Begriffes der Energie eine vermeintliche „energetische Weltanschauung", das heißt eine Mythologie der Energie. Aus dem vom Geiste frei gebildeten Begriffe der Energie wird eine vermeintlich bekannte Sache. Aus dem lautlichen Symbol, durch das Wirklichkeitserkenntnisse symbolisiert werden können, wird die erkannte Wirklichkeit, aus dem geistigen Schubfach, in welches alles Physische gefaßt werden kann, wird ein allem physisch Realen zugrunde Liegendes. Das Ergebnis ist, daß die Energie erscheint wie eine Art von Fluidum, das den unendlichen Raum durchwaltet, und aus dem alles gemacht wird, als die Weltsubstanz, die alles aus sich hervorgehen läßt, als etwas wie ein universaler, im einzelnen da so, dort so sich objektivierender Weltwille; schließlich als die alles in sich hegende und aus sich erzeugende Gottheit. Jetzt meint man das Geschehen der Welt zu begreifen als Wandlung einer Energieform in die andere, wobei die Energie selbst immer die eine und selbe bleibe. Und man löst vielleicht auf Grund solcher Mythologie Welträtsel oder klärt Lebenswunnder auf. Man löst auch das Rätsel des Bewußtseins. Man nennt es eben, gerade so wie das physische Dasein und Geschehen, „Energie", und meint mit dieser gleichen Benennung oder diesem willkürlich angeklebten „Etikett", beides als im Grunde Eines erkannt zu haben. Woher das Bewußtseinsleben? Die Antwort scheint schwer, aber sie ist leicht und einfach. Die Energie hat nur eben ihre Form gewandelt. „Und neun ist eins und zehn ist keins, das ist das Hexeneinmaleins."

Man verstatte ein Gleichnis. Vor mir sehe ich zwei Steine, ein andermal zwei Kunstwerke. Beide kann ich in einen und denselben Begriff der Zweiheit fassen. Also ist die Zweiheit das beiden Gemeinsame, die ihnen gemeinsam zugrunde liegende Substanz. Wie also sind die zwei Kunstwerke entstanden? Aus den zwei Steinen; nämlich einfach dadurch, daß die Zweiheit, die erst in der Form einer Zweiheit von zwei Steinen da war, ihre Form oder die Weise ihres Auftretens gewandelt hat. Und warum auch nicht? Daß sie dies kann, ist ja kein Zweifel. Die Zweiheit ist gegenüber jeder möglichen Weise ihres Auftretens, als zwei Steine, zwei Kunstwerke usw., neutral. Dies liegt nun einmal so in ihrer Natur.

Also ist die gegebene Erklärung eine „naturwissenschaftliche".

Was aber will überhaupt bei jener Wandlung von physischer in psychische Energie die „psychische Energie"?

Zweifellos gibt es ja so etwas wie Bewußtseinsenergie. Es gibt die unmittelbar erlebte Energie meines Wollens und meiner z. B. gedanklichen Tätigkeit. Aber dies ist eine Energie, die mit der physikalischen Energie absolut nichts zu tun hat. Sie auf eine Linie mit derselben stellen, das hieße, mit der Glut der patriotischen Begeisterung Maschinen heizen wollen.

Damit solche Verwechselung ein für allemal vermieden bliebe, täte man gut, das Wort „Energie" durch ein anderes lautliches Symbol zu ersetzen, dem man seine Inhaltleere unmittelbar ansähe. Ich schlage dafür etwa den griechischen Buchstaben ε vor. Auch das Zeichen ω hätte mancherlei für sich. In anderer Hinsicht noch zweckdienlicher wäre vielleicht das mystische abraxas.

Ich nannte oben die Kräfte in den Dingen Fiktionen, die Naturgesetze das Produkt des die Gesetzmäßigkeit des Wirklichen zerlegenden Geistes, die Energie einen künstlich geschaffenen Begriff. Damit ist doch nicht die wissenschaftliche Bedeutung irgend eines dieser Begriffe angezweifelt. Sie gehören zum notwendigen Rüstzeug der Naturwissenschaft.

Reden wir aber hier zunächst allgemeiner. Die Naturwissenschaft erkennt die Gesetzmäßigkeit des Wirklichen und faßt sie in ihre Begriffe. Aber sie kann nicht die Gesetzmäßigkeit des Wirklichen fassen, ohne das Wirkliche selbst, nämlich wiederum in Begriffe, zu fassen. Und dies Fassen nun hat zwei Seiten. Einmal die, daß in ihr das Wirkliche gefaßt wird; zum andern, daß es darin gefaßt wird vom menschlichen Geiste. Und daraus ergibt sich eine doppelte Aufgabe der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, nämlich einmal die, daß das Wirkliche gefaßt, und zum andern die, daß es so gefaßt werde, wie es dem menschlichen Geiste faßbar ist. Von jenem Gesichtspunkte aus betrachtet, ist das Fassen durch

das Wirkliche, von diesem aus betrachtet ist es durch die Natur des Geistes bestimmt. Dort lautet die Frage: Was muß gefaßt werden, damit das Gefaßte das Wirkliche sei? Hier lautet sie: wie muß das Wirkliche gefaßt werden, damit der menschliche Geist seiner Beschaffenheit nach in dieser Fassung das Wirkliche finde oder wiedererkenne? Jenes Fassen ist ein Erfassen, dieses ist das Ordnen im Geiste und gemäß der Natur und dem Bedürfnis des Geistes. Es ist ein Fassen, damit der Geist das Gefaßte sicher, und in einfachster, seinem Fassungsvermögen entsprechendster Weise in sich aufnehmen kann.

Hier nun kommt das Recht jener Rede zur Geltung, die Naturwissenschaft wolle in einfachster Weise beschreiben. Das Beschreiben freilich müssen wir hier von neuem abweisen, vor allem, wenn damit ein Beschreiben des Gegebenen oder der Erscheinungen gemeint ist. An die Stelle des Beschreibens der Erscheinungen muß vielmehr das begriffliche Fassen des Gegebenen treten, so wie es auf das Geheiß des Denkgesetzes gedacht und umgedacht ist. Unter dieser Voraussetzung aber hat jener Satz sein Recht. In diesem Fassen strebt die Naturwissenschaft in der Tat nach möglichster Einfachheit.

Und auch von einem Prinzip der Ökonomie des Denkens dürfen wir unter jener Voraussetzung sprechen, das heißt, wir dürfen dies, wenn wir darunter das Prinzip verstehen, mit möglichst einfachen begrifflichen Mitteln, und doch vollständig, das Gegebene und naturwissenschaftlich Umgedachte unserem Bewußtsein einzuverleiben und demgemäß auch anderen mitzuteilen, das heißt, kenntlich zu machen.

Aus jenem Gegensatz der beiden Seiten, die das Fassen des Wirklichen in sich schließt, ergibt sich aber zugleich ein Gegensatz der naturwissenschaftlichen Begriffe. Gewisse unter ihnen sind Erkenntnisbegriffe, andere sind der Natur des fassenden Geistes entsprungene Ordnungsbegriffe, solche, in die um der Einfachheit und Sicherheit und zugleich Vollständigkeit der Erfassung durch den menschlichen Geist willen das erkannte Wirkliche gefaßt wird. Sie sind künstliche Begriffe in diesem Sinne.

Die Erkenntnisbegriffe aber zerfallen wiederum in zwei Arten: Die einen sind Erfahrungsbegriffe. Dies sind in der Naturwissenschaft die Begriffe der Raum-, Zeit- und Zahl-

größen. Keine anderen Erfahrungsbegriffe als diese sind der Naturwissenschaft geblieben und können ihr bleiben, nachdem die Begriffe von Farben, Tönen, von Warm und Kalt usw., kurz die Begriffe der „spezifischen sinnlichen Qualitäten", sich als untauglich zum Aufbau einer in sich zusammenhängenden Welt der Wirklichkeit erwiesen haben und durch jene Begriffe haben ersetzt werden müssen. Die Zahlbegriffe rechne ich mit zu den Erfahrungsbegriffen, da nur das räumlich oder zeitlich außereinander Befindliche für die Naturwissenschaft ein numerisch Verschiedenes, also eine Zahlengröße, ergeben kann.

Von diesen Erfahrungsbegriffen aber unterscheiden wir die Hülfsbegriffe. Damit sind Erkenntnisbegriffe gemeint, die nicht der Erfahrung entnommen, sondern Begriffe sind von etwas, das gedacht werden muß, wenn das Gegebene und das in das Gegebene notwendig Hineingedachte oder ihm denkend zugrunde Gelegte, das heißt, wenn die Dinge und das Geschehen in der Welt der Dinge mit dem Denkgesetze in Einklang gebracht werden sollen. Ein solcher Begriff ist der der Masse. Solche Hülfsbegriffe sind Postulate der Erkenntnis und eben damit Begriffe von einem X.

Allen diesen Erkenntnisbegriffen, den Erfahrungsbegriffen sowohl wie den Hülfsbegriffen der Erkenntnis, stehen aber endlich gegenüber die vorhin sogenannten künstlichen Begriffe. Sie bringen nicht Erkenntnis zum Ausdruck, sondern sie dienen der Faßbarkeit und eventuell der einfachen Faßbarkeit des Erkannten durch den menschlichen Geist.

Auch diese künstlichen Begriffe aber sind wiederum mehrfacher Art. Ich stelle hier in erste Linie die Begriffe, in denen der menschliche Geist bewußt in die Wirklichkeit hineinträgt, was in ihr nicht ist; in denen er nicht nur, wie in anderen künstlichen Begriffen mit den Elementen des in der Erfahrung Gegebenen, oder des von ihm Erkannten, frei schaltet, daraus herausnimmt, was ihm zu seinem Zwecke taugt, es von seinem frei gewählten Gesichtspunkt betrachtet und faßt, in denen er teilt und wiederum zusammensetzt, was in der Wirklichkeit nicht geteilt und demnach auch nicht zusammengesetzt ist, sondern in denen er bewußt ein ihm Unbekanntes betrachtet, als ob dies ein ihm Bekanntes wäre.

Hier wird die naturwissenschaftliche Sprache zu einer Art von Bildersprache. Ihre Betrachtungsweise wird nicht nur

zur frei gewählten, zugleich aber von der Wirklichkeit erlaubten Betrachtungsweise des Wirklichen, sondern sie wird zu einer Betrachtungsweise, „als ob" es sich mit der unbekannten Wirklichkeit so verhielte, wie es sich mit ihr zweifellos nicht verhält. Hierfür bietet das trivialste Beispiel die chemische Bindung der Atome und insbesondere die einfache und doppelte Bindung derselben in einem Molekül. Kein Chemiker will, wenn er diese Worte gebraucht, damit zu verstehen geben, daß im vollen Ernste in einem Molekül zwei Atome durch einen doppelten Faden oder Draht aneinander festgeheftet seien, in einem andern durch einen einfachen, sondern er will nur sagen, es sei um das Molekül so bestellt, als ob es so wäre. Es knüpfen sich an das räumliche Zusammen der Atome unbegreiflicherweise, aber eben doch tatsächlich, gewisse Folgen, wie sie uns, wenn auch letzten Endes nur vermeintlich, verständlich erscheinen würden, wenn es sich so verhielte, wie die Rede von der doppelten und einfachen Bindung zu sagen scheint. In Wahrheit liegt in solchen Reden nur die Anerkennung einer besonderen Art von Einheit, die dem Molekül eignet oder ihm um jener Folgeerscheinungen willen zugeschrieben werden muß, die aber an sich eine völlig unbekannte Sache ist. Diese unbekannte Sache nennt der Chemiker Bindung der Atome im Molekül und unter Umständen doppelte Bindung.

Dabei ist der Name an sich gänzlich bedeutungslos. Aber indem der Naturforscher den Sinn desselben definiert, gewinnt er einen Begriff, der freilich nichts bezeichnet, das tatsächlich vorhanden wäre, der aber doch auf die Folgeerscheinungen kurz und verständlich hinzuweisen vermag. Solche bildliche Betrachtungsweise des Naturforschers kann verglichen werden mit der Bildersprache, den Tropen, Metaphern und Gleichnissen der poetischen Rede. Und daraus wird zugleich ihr Recht verständlich. Das Bild sagt, was es meint, obgleich es nicht meint, was es sagt. Trotz des letzteren Umstandes kann es, was es meint, nicht nur sagen, sondern in besonders treffender und vollständiger Weise sagen, das heißt fassen und kenntlich machen, dem Sprecher und anderen sicher zum Bewußtsein bringen, sicherer als die einfache sachgemäße Rede es zu tun vermöchte. Es kann in einfachster und vollständigster Weise über das, was gemeint ist, orientieren, oder

machen, daß wir uns darin geistig zu Hause finden. Damit dient solche naturwissenschaftliche Bildersprache der Aufgabe der Naturwissenschaft, sofern dieselbe darin besteht, das erkannte Wirkliche nicht nur zu fassen, sondern in einfachster und zugleich vollständigster Weise faßbar zu machen.

Dieser Bildersprache zunächst nun stehen die „Kräfte", die in das einzelne verlegt werden, und steht das Wirken von einem auf das andere, und das Sichbewegen eines Dinges. Ihr zunächst stehen mit einem Worte jene Begriffe, welche die Dinge vermenschlichen und zugleich die Dinge und schließlich die Elemente derselben vereinzelnen und individualisieren. Auch die Verwendung dieser Begriffe kann bezeichnet werden als eine „Betrachtungsweise, als ob" es sich mit der Wirklichkeit so verhalte, wie der Begriff zu sagen scheint. Auch diese Betrachtungsweise hat zunächst darin ihr Recht, daß sie in einfachster und vollständigster Weise das zu sagen vermag, was gemeint ist.

Ich weise hier zurück auf unser Beispiel: Ein Ding bewege sich im ruhenden Weltraume. Diese Rede schließt, wie wir sahen, die Vermenschlichung des Dinges in sich. In dem Sichbewegen des Dinges liegt das Ich; es liegt nicht minder in dem Bewegtwerden. Es liegt dort als tätiges, hier als erleidendes Ich. Das einzige Tatsächliche dieses Sichbewegens ist die Änderung von Raumbeziehung und von unendlich vielen Raumbeziehungen. Welcher Art aber diese Änderungen räumlicher Beziehungen sind, daß die Beziehungen zwischen dem Dinge einerseits und den sonstigen Dingen des Weltalls andererseits, und nicht die Beziehungen zwischen diesen anderweitigen Dingen selbst, sich ändern, dies gibt jene Rede in einfachster und zugleich vollständigster Weise zu verstehen. Sie setzt einen Satz an die Stelle unendlich vieler.

Daneben stelle ich noch ein bestimmtes einzelnes Beispiel: Es ist sachlich ebenso richtig, das heißt ebenso unrichtig, zu sagen, daß sich die Erde um die Sonne bewege, als zu sagen, die Sonne bewege sich um die Erde. Aber was in der Welt der Gestirne tatsächlich vorgeht, das heißt wiederum, welche räumliche Beziehungen zwischen Gestirnen sich ändern, wenn, wie die gemeine Rede lautet, die Sonne auf- und untergeht, dies sagt jene, und nicht diese Wendung. Nicht die Erscheinungen, wohl aber den erkannten Sachverhalt trifft jene

und nicht diese Rede, so gewiß die eine wie die andere anthropomorphistisch ist.

Und ebenso verhält es sich mit dem „Wirken" eines Dinges auf ein anderes. Wenn der Magnet auf das Eisen anziehend wirkt, so wirkt, wie gesagt, in Wahrheit weder der Magnet, noch das Eisen, noch auch die räumliche Beziehung zwischen beiden; sondern das Ganze, in welchem Magnet und Eisen in der bestimmten räumlichen Beziehung zueinander stehen, ist das Wirkende, oder ist für das, was tatsächlich geschieht, die Ursache, das heißt ist dasjenige, zu dem dies Geschehen auf Grund der Erfahrung und dem Gesetze des Denkens gemäß hinzugedacht werden muß. Daß aber der Magnet als das Wirkende bezeichnet wird, gibt uns zugleich zu verstehen, daß dies Geschehen nicht stattfände in einem im übrigen gleichen Ganzen, in welchem aber der Magnet durch einen unmagnetischen Körper oder einen Körper, an dem nicht das Magnetisieren vorgenommen wäre, ersetzt würde.

Und wie das „Wirken" eines Dinges, so ist endlich auch die „Kraft" in einem Dinge, da wo von einer solchen geredet wird, geeignet, auf einen zu bezeichnenden Sachverhalt vollständig und in möglichst einfacher Weise hinzuweisen. Darin besteht jedesmal die Bedeutung des fraglichen Sprachgebrauches.

Und an diese Begriffe reihen sich weiter die Begriffe der Naturgesetze, und damit zugleich die Begriffe der in einem Naturgeschehen sich durchkreuzenden oder in ihm zusammen- und gegeneinanderwirkenden Naturkräfte; und andererseits die Begriffe der Arbeitsgröße und der Energie. In jenen ist die Naturgesetzmäßigkeit in die Naturgesetze, das Naturgeschehen in ein Kompositum aus Stücken oder ineinandergreifenden Zonen, die für sich von den verschiedenen einzelnen Naturkräften durchwaltet werden, verwandelt. Es ist das an sich Einheitliche in verschiedene geistige Schiebfächer zerteilt. So nur, in solcher Zerteilung, ist eben das Einheitliche vom Geiste zu fassen, ihm unterzuordnen und in ihm sicher unterzubringen. Und Aufgabe der Naturwissenschaft ist nun einmal dies Fassen, Ordnen und Unterbringen. So beschaffen ist nun einmal ihr Begreifen. Und der Begriff der Arbeitsgröße ist, wie gesagt, ein Kunstgriff, den nicht die Wirklichkeit tut, sondern den die ordnende geistige Hand des

Menschen tut. Er ist ein Kunstgriff, durch welchen Gleichheiten geschaffen werden in dem an sich Ungleichen, mit dem ein Maßstab geschaffen ist, an dem, was an sich selbst nicht Maß noch Zahl trägt, sondern nur einfach dies oder jenes ist, ein immer anderes und anderes, gemessen und in Quanta verwandelt wird, die addiert und der Rechnung unterworfen werden können.

Und die „Energie" ist ein weitergehender Kunstgriff derselben ordnenden geistigen Hand. Sie ist das Ergebnis einer Betrachtungsweise von einem frei gewählten Standorte aus, wodurch es gelingt, das ewig Wechselnde im Lichte eines Konstanten zu sehen. Vielmehr es wird eben durch die Wahl des Standortes diese Konstante erst geschaffen. Aber eben darin, in solchen Kunstgriffen, solchem Schaffen von Gleichheiten im Ungleichen, in solcher Gewinnung von Gesichtspunkten der Betrachtung und der freien Wahl von Gesichtspunkten der Betrachtung, von denen aus das Konstante in dem ewig Wechselnden uns entsteht, besteht die Aufgabe der Naturwissenschaft, sofern sie auf das menschliche Begreifen zielt.

Daß mit solchen Kunstgriffen der Wirklichkeit etwas angetan wird, was nicht in ihr liegt oder nicht sie selbst sich antut, und daß doch die Wirklichkeit diese Kunstgriffe erlaubt, dies scheint ohne weiteres daraus verständlich, daß es eben doch die Wirklichkeit ist, nicht die erfahrene, sondern die dem Denkgesetze gemäß gedachte und umgedachte, welche in die Begriffe gefaßt, obzwar so gefaßt wird, wie es der Natur des menschlichen Geistes und der Weise seines Begreifens entspricht. Daß aber der menschliche Geist mit dem durch die Kunstgriffe Gewonnenen frei operiert, daß er von der Wirklichkeit eine Weile entfernt, in sich selbst beschlossen, rechnen, das heißt nach seiner Gesetzmäßigkeit das Gewonnene weiterspinnen kann, und daß dann doch das Ergebnis dieses geistigen Prozesses schließlich mit der Wirklichkeit zusammentrifft, dies ist jenes „große Rätsel", das schon oben erwähnt wurde, und das nur sich löst, wenn die Wirklichkeit dem Geiste nicht so fremd ist, wie es scheint, sondern dem Geiste gleichartig, mit ihm letzten Endes eines, wenn sie der Geist ist, in welchem der rechnende Geist nur ein Punkt ist.

Mit dem, was oben über den Begriff der Kräfte, die in den einzelnen Dingen liegen, gesagt wurde, erschöpft sich aber nicht die naturwissenschaftliche Bedeutung der darin liegenden Vereinzelung und Individualisierung des einzelnen. Dieselbe ist nicht nur naturwissenschaftlich zweckmäßig, sondern naturwissenschaftlich notwendig. Was dies heißen will, dies ergibt sich aus der Erörterung eines neuen Begriffes, den wir hier einführen, nämlich des Begriffes des Mechanismus oder der mechanistischen Naturbetrachtung.

Was ist unter dem Mechanismus gemeint, wenn man von mechanistischer Naturbetrachtung redet? Zunächst gewiß die Geltung unverbrüchlicher Naturgesetze bezw. die Feststellung und Anerkennung solcher. Aber hierdurch wäre nicht die mechanistische Naturbetrachtung von sonstigen Weisen der Naturbetrachtung, denen sie doch gegenübergestellt wird, verschieden.

In der Praxis der Naturwissenschaft nun scheint der Begriff des Mechanismus einfach so genommen, daß man unter einer mechanistischen Naturbetrachtung eine solche versteht, die mit den „bekannten physikalischen und chemischen Kräften" operiert. Insoweit wäre diese Betrachtung gleichbedeutend mit jener das Einzelne vereinzelnden oder individualisierenden, sie wäre identisch mit einer „atomisierenden" Naturbetrachtung, wie wir kurz sagen können. Mechanistische Naturbetrachtung hat dann zunächst eben dasjenige Recht, das wir diesen Kräften und dem durch sie vollbrachten Atomisieren bereits zugewiesen haben.

Indessen fassen wir nun den Begriff des Mechanismus etwas tiefer. Fragen wir nach dem Merkmal, das in jedem Falle in diesem Begriffe liegt, oder nach seinem Grundmerkmal.

Auf die Frage hiernach lautet die Antwort: „Mechanik" nennt man die allgemeine physikalische Bewegungslehre. Es liegt also zunächst im Worte „Mechanik" das Moment der Bewegung. Dies muß dann aber auch im Worte Mechanismus liegen.

Bewegung nun ist raumzeitliches Geschehen. Und hierbei muß wiederum der Akzent auf die Räumlichkeit gelegt werden; denn zeitlich ist jedes Geschehen. Damit gewinnen wir also als Grundmerkmal des Mechanismus und demnach

auch der mechanistischen Betrachtung dies, daß jener das Moment der Räumlichkeit in sich schließt, und daß diese dasjenige, was sie betrachtet, als räumlich betrachtet.

Damit sind aber zugleich die Begriffe des Mechanismus und der Naturwissenschaft in unmittelbare Beziehung zueinander gebracht. Die Naturwissenschaft ist ja die Wissenschaft, die das Wirkliche, soweit sie es in Erfahrungsbegriffe zu fassen vermag, soweit also dasselbe für sie nicht ein bloßes x ist, in Raum-, Zeit- und Zahlbegriffe und einzig in diese faßt. Und auch hier dürfen wir als das Charakteristische die Raumbegriffe herausnehmen. Auch andere Wissenschaften können ja des Zeit- und Zahlbegriffes nicht entbehren.

Wir dürfen danach von vornherein sagen: Gesetzt, wir nehmen aus dem Begriffe des Mechanismus nur das Grundmerkmal heraus, so ist die Naturwissenschaft ihrem Wesen nach mechanistisch.

Mit diesem allgemeinen Merkmal des Mechanismus steht nun aber jenes oben zunächst ohne weitere Untersuchung aufgegriffene Merkmal des Mechanismus, nämlich dies, daß die mechanistische Betrachtung jene atomisierende Betrachtung sei, in einem notwendigen Zusammenhang, das heißt es ergibt sich bei genauerem Zusehen, daß die Naturwissenschaft, eben indem sie das Wirkliche, mit dem sie beschäftigt ist, in räumliche Begriffe faßt, gar nicht umhin kann, auch in diesem letzteren Sinne mechanistisch zu sein.

Wir haben nun oben gegen die Atomisierung oder Vereinzelung des Einzelnen Stellung genommen und an die Stelle der für sich betrachteten Dinge die Einheit der Dinge gesetzt. Aber wir beließen es bei der räumlichen Ausgedehntheit dieser Einheit, wir sprachen von der einen räumlich ausgedehnten Substanz. Und auch die relativ selbständigen Einheiten oder die relativen Substanzen ließen wir als räumlich ausgedehnte Einheiten oder Substanzen gelten. Aber es fragt sich, ob wir Beides vereinigen können.

Dabei nun ist folgendes zu bedenken. Der Raum ist eine Einheit. Es gibt nicht viele Räume, sondern nur einen Raum, sowie es nicht viele Zeiten, sondern nur eine Zeit gibt. Nur in abstracto herausnehmen und für sich gedanklich hinstellen kann ich die einzelnen begrenzten Räume. Negativ gesagt, der Raum ist nicht das Produkt einer Zusammensetzung, so etwa wie das

Tonkontinuum das Produkt einer Zusammensetzung ist. Zugleich aber gilt von dem, was im Raume ist und in ihm sich ausbreitet, in gewisser Weise das Entgegengesetzte. Alles räumlich Ausgedehnte zerfällt für den denkenden Geist in nebeneinander befindliche und für unsere Betrachtung für sich stehende Teile oder Stücke. Nehmen wir als Beispiel einer solchen Einheit die bereits angeführte Einheit des Moleküls. Dies ist die räumliche Einheit oder das räumliche Ganze, das als Elemente die Atome in sich schließt. Aber was ist dann dies räumlich ausgedehnte Ganze selbst? Wo ist es, da es als ein räumlich Ausgedehntes doch auch irgendwo sein muß?

Das räumlich Ausgedehnte schließt viele Orte in sich oder ist an vielen Orten. An diese vielen Orte also muß, so scheint es, die ausgedehnte Einheit, von der wir hier reden, gedanklich zumal geheftet werden. Hier aber gibt es zunächst zwei Möglichkeiten: Die Einheit, von der ich rede, ist entweder an allen den Orten; dann entsteht die alte Frage: Ist sie sowohl an diesem als an jenem der vielen Orte? Dann wäre sie so oft da, als Orte in dem räumlich Ausgedehnten unterschieden werden können, und es dürfte nicht mehr von einer einzigen Einheit oder einem einzigen Ganzen gesprochen werden. Oder ist, wie der scholastische Ausdruck lautet, die Einheit oder die eine räumlich ausgedehnte Substanz, als diese eine und selbe, oder als diese numerisch eine und ungeteilte Einheit, an vielen Orten zugleich? Dies ist undenkbar. Was an einem Orte ist, kann nicht zugleich an einem anderen Orte und doch zugleich dies numerische Eine und Selbe sein. Ist aber keine dieser Möglichkeiten zulässig, so scheint schließlich nur die eine übrig zu bleiben: Ein Stück der Einheit ist hier und ein Stück der Einheit ist da. Wo aber bleibt dann die ungeteilte Einheit? Und wenn wir von der Einheit des Moleküls oder von „dem Molekül“ im Unterschied von seinen Teilen oder Elementen reden, so meinen wir doch eine in sich selbst ungeteilte Einheit. Wir meinen die Einheit im Gegensatz zu den in ihr befindlichen Teilen; die Einheit, in welcher die Elemente sind, und damit, daß sie in ihr sind, vereinheitlicht sind. Wir meinen das Vereinheitlichende oder den Einheitspunkt. Und dies Vereinheitlichende kann doch die Elemente vereinheitlichen, nur wenn es in sich selbst nichts von Teilen weiß.

Und wo nun ist diese Einheit, wo also ist „das Molekül"? Offenbar nirgends. Überall, wo wir die Einheit suchen könnten, ist sie in Wahrheit nicht. Hier an dieser Stelle des Moleküls ist eines der Atome desselben, an einem anderen Orte ist ein anderes dieser Atome. Und was ist an den übrigen Orten, welche die räumlich ausgedehnte Einheit in sich schließt? Das heißt, was ist zwischen ihnen? Zwei Möglichkeiten bestehen hier: Die eine ist diese: Zwischen den Atomen ist leerer Raum. Aber dies heißt: Zwischen den Atomen ist nichts. Leer ist ja der Raum, in welchem nichts ist. Wäre also die Einheit zwischen den Atomen, so wäre sie nichts. So findet sich überhaupt da, wo die Einheit sein, oder es findet sich in dem Raume, den sie, als räumlich ausgedehnte Einheit, einnehmen müßte, in Wahrheit nichts, außer jenen Atomen. Die Einheit ist also nichts oder sie ist diese Atome. Oder ist der leere Raum doch auch etwas? Dann ist von einer ungeteilten Einheit, die etwas anderes wäre als die Teile, wiederum keine Rede. Dieselbe löste sich dann in die Atome einerseits und leere Räume andererseits auf. Oder stoßen in dem Molekül die Atome unmittelbar aneinander? Nun, dann machen die Atome die ganze räumlich ausgedehnte Einheit aus und es bleibt im wörtlichen Sinne für eine Einheit, die noch etwas anderes sein sollte als die Atome, kein Raum.

Man versteht, was ich hiermit sagen will. Wir postulierten Einheiten, von denen dies oder jenes gilt, das nicht gilt von den Elementen, in unserem Falle den Atomen; wir forderten Einheiten, die Träger sind von „Kräften", die nicht als Kräfte der Elemente gelten können, Einheiten, die in jedem Falle Träger von Bestimmungen sind, die nicht Bestimmungen der Elemente für sich genommen sind. Und wir dachten diese Einheiten als räumlich ausgedehnte Einheiten. Und die Naturwissenschaft muß sie als solche denken. Alles räumlich Ausgedehnte aber ist ein Mehreres, ein Vielfaches oder Mannigfaltiges. Und nun lautet die Frage: Wo in dem Mannigfaltigen ist die von den Elementen unterschiedene und sie tragende Einheit? Wo ist die Einheit, durch welche, wie ich sagte, schließlich die Dinge überhaupt erst ihr Dasein haben? Darauf nun lautet die Antwort: Dieselbe muß außerhalb der Elemente sein oder muß mit ihnen zusammenfallen. Da das letztere keinen Sinn gibt, so muß das erste der Fall sein. Kurz, unsere postu-

lierten Einheiten fallen mit den Elementen, deren Einheiten sie sind, zusammen. Und dann sind sie nichts als die nebeneinander existierenden Elemente. Sie müssen es sich gefallen lassen, in unserem Denken durch die Elemente ersetzt zu werden. Wenn es aber so ist, so sind die Kräfte der Einheiten und die von ihnen ausgehenden Wirkungen Kräfte und Wirkungen der Elemente oder sie sind nichts. Alle Kräfte und demgemäß auch ihre Wirkungen sind Gegenstände eines leeren Redens, wofern sie nicht in Wahrheit die Kräfte und Wirkungen der Teile und schließlich der Elemente sind oder als solche gefaßt werden können.

Oben meinte ich, das Wirkliche, also die Träger aller Wirkungen, die Subjekte aller Aussagen über das Wirkliche, seien in Wahrheit die Einheiten und zuletzt die allumfassende Einheit. Jetzt sehen wir umgekehrt: Das räumlich Ausgedehnte zerfällt notwendig in das Einzelne, alle Kräfte, das heißt alle Ursachen oder alle gesetzmäßigen Abhängigkeitsbeziehungen, die in dem Wirklichen statuiert werden können, sind überhaupt nicht denkbar, außer als Kräfte des Einzelnen, bezw. als gesetzmäßige Abhängigkeitsbeziehungen zwischen dem Einzelnen; es kann nichts von dem räumlich ausgedehnten Wirklichen ausgesagt werden, ohne daß diese Aussage notwendig auseinandergeht in Aussagen über das Einzelne.

Hierbei ist aber das „Einzelne" in vollem Ernste zu nehmen. Die Naturwissenschaft begnügt sich wohl, als letzte Elemente oder als das letzte Einzelne die Atome zu setzen. Sie löst die Körper in solche auf, und damit die Kräfte der Körper in die Kräfte der Atome und das Geschehen an und in den Körpern in ein Geschehen an oder in den Atomen und in eine Wechselwirkung zwischen ihnen. Sind aber die Elemente, die sie Atome nennt, nicht wirkliche Elemente, das heißt nicht letzte Elemente, so müssen sie in solche gedanklich zerlegt, und es müssen demnach auch die Kräfte der Atome wieder in Kräfte der letzten Elemente, es muß das Geschehen, das die Atome betrifft, in ein Geschehen, das die Elemente betrifft, aufgelöst werden, es muß schließlich jede Aussage über die Atome durch Aussagen über die letzten Elemente desselben ersetzt werden.

Man beachte wohl, daß ich hier von der Naturwissenschaft ganz im allgemeinen spreche. Das heißt nicht von der

naturwissenschaftlichen Erkenntnis, wie sie jetzt ist oder sein kann, ist hier die Rede, sondern von der Naturwissenschaft schlechtweg und von ihrem letzten Sinn und Ziel. Wie weit die Naturwissenschaft dies letzte Ziel überhaupt oder auf irgendeinem Gebiete der Wirklichkeit tatsächlich zu erreichen vermag, und vor allem, wie weit sie es jetzt erreicht hat oder zu irgendeiner Zeit erreichen wird, davon ist hier in keiner Weise die Rede.

Das letzte Ziel der Naturwissenschaft aber ist notwendig ein solcher absoluter Mechanismus, eine solche Mechanik nicht nur der Atome, sondern eben dieser denkbar letzten Elemente. Die Naturwissenschaft ist Naturwissenschaft in dem Maße, als sie diesem letzten Ziele sich nähert, als sie also das Naturgeschehen auf solche Mechanik der letzten Elemente zurückführt und alle Naturgesetzmäßigkeit in die Gesetzmäßigkeit einer solchen Mechanik auflöst. So ist es, weil die Naturwissenschaft Wissenschaft vom Körperlichen, das heißt vom Räumlichen ist. So weit sie dies Ziel nicht erreicht, kann sie immerhin Naturwissenschaft sein. Aber sie ist insoweit nicht volle Naturwissenschaft, sondern Naturwissenschaft auf dem Wege zum Ziele, auf einer Vorstufe zu ihrem Ideal. Sie ist Naturwissenschaft, die mit Abschlagszahlungen und gegebenenfalls mit Surrogaten arbeitet und doch vielleicht mit beidem Gesetzmäßigkeiten von höchster Bedeutung für die Erkenntnis der Natur feststellt und faßt. Zugleich aber ist hiermit dies gesagt: Gelingt es an irgendeinem Punkte dieses Weges der Naturwissenschaft nicht mehr weiter zu kommen, gibt es irgendwo endgültige Hindernisse für die volle Erreichung dieses Zieles, dann ist die Naturwissenschaft an eine Grenze ihrer Erkenntnis gekommen, die anzuerkennen die wissenschaftliche Wahrhaftigkeit und der wissenschaftliche Mut fordert. Auch dabei bleibt doch das Ziel bestehen. Es bleibt dann nur als ein unerreichbares.

Solchem Mechanismus nun scheint man jetzt mitunter den Energetismus entgegenzustellen. Mit Unrecht, wenn man unter dem Energetismus — nicht den Glauben oder die Rede derjenigen versteht, welche die Energie verdinglichen, überhaupt nicht irgendwelche Mythologie der Energie, sondern den Energetismus, der in der Frage besteht und in der Frage sich erschöpft, wie weit ein in der Wirklichkeit vorkommendes

oder mögliches Geschehen in den Begriff einer bestimmten Arbeitsgröße sich fassen lasse, und in welche, wie es um die Gleichheit und Ungleichheit und das Größenverhältnis der Arbeitsgrößen bestellt sei, in die das Geschehen gefaßt werden könne, wenn in gesetzmäßiger Folge immer anderes und anderes geschieht, und welche Größen dieser Art dem Geiste auf Grund der Erfahrung und nach dem Gesetze des Denkens sich ergeben, wenn er ein Wirkliches in diese oder jene durch die Wirklichkeit aufgegebene oder ideale Rechnung einführt; wenn man mit einem Worte unter dem Energetismus das versteht, was er naturwissenschaftlicherweise allein sein kann, eine Betrachtung des Wirklichen und seiner Gesetzmäßigkeit unter einem vom Betrachter frei gewählten Gesichtspunkte; nämlich unter dem Gesichtspunkte der wirklichen oder möglichen Arbeitsgrößen oder der Möglichkeit der Fassung des Wirklichen in diesen Begriff und der Messung durch ihn.

Dieser Gesichtspunkt nun ist nicht eine Meinung vom Wirklichen, der eine andere Meinung entgegenstehen könnte, so wenig wie der ästhetische Gesichtspunkt bei Betrachtung eines Kunstwerkes eine andere Meinung über das Kunstwerk ist, als etwa der historische oder wirtschaftliche Gesichtspunkt, sondern er ist eben ein Gesichtspunkt. Und dieser schließt eine Aufgabe in sich: Eine solche also bezeichnet das Wort Energetismus. Und der Mechanismus bezeichnet eine andere Aufgabe. Wie jener die Aufgabe, Arbeitsgrößen zu messen und zu vergleichen, so dieser die Aufgabe, das Geschehen und seine Gesetzmäßigkeit in der vorhin bezeichneten Weise aufzulösen. Und beide Aufgaben können nicht miteinander streiten.

Anders ist es, wenn dem Mechanismus der „Dynamismus“ entgegengestellt wird. Zunächst freilich und dem bloßen Wortverstande nach ist Dynamismus alles Reden von Kraft, Tätigkeit, Energie und dergl. Wird aber der Dynamismus dem Mechanismus gegenübergestellt, so kann damit nur eine Anschauung gemeint sein, welche die Aufgabe, die im Worte Mechanismus liegt, verbietet oder den Versuch ihrer Erfüllung für unzulässig erklärt. Dagegen nun wehrt sich der Mechanismus und behauptet sein ausschließliches naturwissenschaftliches Recht. Und wir müssen ihm dasselbe lassen.

Ich denke hier etwa an den Dynamismus, der eine „Lebenskraft“ in den lebenden Wesen behauptet, die nicht in die Kräfte

der Elemente aufgelöst werden dürfe. Hier insbesondere gilt jene Frage nach dem „Wo", welche die räumliche Ausgedehntheit auch des lebenden Wesens zu stellen zwingt: Wo ist das Wirkliche, an welches gesetzmäßig dasjenige Geschehen sich knüpft, das man als Wirkung der Lebenskraft bezeichnet? Ist es da, wo die Elemente sind oder ist es außer ihnen? In beiden Fällen führt sich die Lebenskraft selbst ad absurdum; in jenem Falle sind es die Wirkungen der Elemente, aus denen sich die Wirkung der sogenannten Lebenskraft zusammensetzt oder als Resultante ergibt. In diesem Falle besteht das „Wirkliche außer den Elementen" doch wiederum aus räumlich getrennten Elementen; und damit beginnt jene Frage von neuem.

Vielleicht nennt man solchen Dynamismus der Lebenskraft auch Vitalismus; eben darum, weil er eine Lebenskraft statuiert. Zu diesem Begriff des Vitalismus nun ist wiederum zunächst zu sagen: Auch Vitalismus ist dem Sinne des Wortes zufolge alles Reden von Kräften, Tätigkeiten, von Wirken, von Energie, überhaupt; denn in allen diesen Begriffen steckt der Begriff des „Lebens". Auch Leben läßt sich nur an einem Orte in der Welt finden, nämlich im Ich. Auch Leben kann ich nicht sehen, noch hören, noch tasten, sondern nur in mir erleben. Der einzige Sinn des Wortes Leben liegt in meinem Lebensgefühl. Und mein Lebensgefühl ist mein Selbstgefühl. Und dies Selbstgefühl ist Gefühl der Tätigkeit und der Möglichkeit der Tätigkeit, also Gefühl der Kraft, der Energie. Leben, Ich, Bewußtsein, Tätigkeit, Kraft, Energie: alle diese Worte bedeuten in der Tat letzten Endes Eines und Dasselbe.

Nebenbei bemerkt, dürfen wir danach von einem lebenden Körper im Grunde gar nicht reden, es sei denn, daß wir einen solchen meinen, der sich erlebt, das heißt der Bewußtsein hat. Und auch dann lebt nicht der Körper. Das heißt er selbst ist nicht das sich Erlebende. Davon wird noch die Rede sein. Man pflegt aber mit dem lebenden Körper etwas anderes zu meinen, nämlich einen Körper, an dem gewisse näher bestimmte Arten von Veränderungen vorkommen.

Wie weit es nun gelingen mag, solche Veränderungen mechanistisch zu fassen, oder wie weit verhüllt oder unverhüllt eine nicht in die Kräfte der Elemente aufzulösende „Lebenskraft" als Surrogat eintreten müsse, oder wie weit jemals es gelinge, solcher Surrogate zu entraten; in jedem Falle sind alle

Lebenskräfte ein solches Surrogat, ein Name für eine zu lösende Aufgabe, ein an sich leeres Wort, bestimmt eine Lücke und vielleicht eine nie auszufüllende Lücke bloß anzuzeigen. Kurz, Leben ist für die Naturwissenschaft prinzipiell eine Art des Mechanismus, mag sie noch so weit davon entfernt sein, es als Mechanismus begreifen zu können.

„Vitalismus" kann aber noch in einem engeren Sinne genommen werden; und ich will das Wort hier in diesem engeren Sinne nehmen. Das heißt, ich will darunter jetzt die Einführung von solchen „Lebenskräften" in die Welt der Dinge begreifen, die diesen Namen eigentlich verdienen. Die Meinung ist diese: Vielleicht scheitert der Naturforscher insbesondere in dem Bemühen, solche Vorgänge in der Natur, die ihm zweckmäßig erscheinen, mechanistisch zu fassen. Und nun führt er, um die Zweckmäßigkeit sich verständlich zu machen, zwecktätige Kräfte, ein Streben nach einem Ziel, in die Dinge ein. Damit nun unterliegt er einer Illusion. Es ist leicht zu sehen, daß und wiefern jede teleologische Erklärung der Naturvorgänge, das heißt eben jede Erklärung aus einem Zielstreben, sich im Kreise dreht und nichts erklärt; kurz ein wissenschaftliches Unding ist. Damit ist nicht gesagt, daß es in der Welt der Wirklichkeit Zielstrebigkeit nicht gebe. Im menschlichen Geiste finden wir sie ja zweifellos vor. Und auch dieser gehört mit zur Wirklichkeit. Und vielleicht findet sich auch in der Welt der Wirklichkeit außer uns überall Zielstrebigkeit. Nur daß dieselbe naturwissenschaftlich etwas erkläre, ist ausgeschlossen.

Aber auch innerhalb der Naturwissenschaft kann die Rede von Zielstrebigkeit und Zwecktätigkeit höchste Bedeutung haben; wofern nämlich damit nur dies gesagt sein soll, ein Geschehen in der Natur sei so beschaffen, als ob ein Individuum dasjenige tue, was es als zweckmäßig erkenne. Zugleich hat eine solche Aussage Bedeutung als Anerkenntnis der Tatsache, daß man die Sache nicht etwa nicht anders, sondern daß man sie überhaupt nicht erklären könne. Kurz die Rede von Zielen und Zwecken, welche die Dinge in der Natur haben, besitzt naturwissenschaftlichen Wert als Betrachtungsweise und Bekenntnis des Nichtwissens seitens des Naturforschers oder als das Zugeständnis einer einstweiligen Grenze bezw. Lücke in der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Ich sage hier ge-

flissentlich einer einstweiligen Grenze; denn die Besonnenheit fordert, daß der Naturforscher, der eine Grenze seines Erkennens gefunden hat, nicht mit der Naturwissenschaft überhaupt sich identifiziere und zugleich darüber entscheide, ob etwa in der Zukunft und auf Grund einer reicheren Erfahrung diese Grenze von der Naturwissenschaft überschritten werden könne. Dies aber würde der Naturforscher tun, wenn er an irgendeinem Punkte versicherte, hier sei eine mechanistische Fassung unmöglich. Vielmehr muß der Naturforscher eben als Naturforscher an dem Prinzip der mechanistischen Fassung festhalten. Und demgemäß muß das Bekenntnis des Nichtwissens, das der Naturforscher ablegt, indem er von Zielstrebigkeit in der Natur spricht, das Bekenntnis sein, daß er an einem Punkte der Aufgabe der Naturwissenschaft nicht gerecht werden könne. Eben damit erkennt er diese Aufgabe als bestehend an.

Soeben habe ich von neuem den Ausdruck gebraucht: „Betrachtung als ob". Ich nannte die Betrachtung der Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkte der Zielstrebigkeit eine Betrachtung, als ob ein Individuum etwas tue, das es als zweckmäßig erkenne. So sagte ich oben, die Rede von den Bindungen und von den einfachen und doppelten Bindungen von Atomen in einem Molekül sei eine Betrachtung, als ob zwischen den Atomen das eine Mal ein einfacher, das andere Mal ein doppelter Bindfaden oder Draht laufe. In der Tat steht die teleologische Naturbetrachtung des Naturforschers auf einer Linie mit jener bildlichen. Andererseits steht dieselbe auf einer Linie mit der dynamistischen im vorhin angenommenen Sinne dieses Wortes. Das heißt, sie ist wie diese eine Abschlagszahlung oder ist eine Nichtzahlung mit der Anerkenntnis, daß eine Zahlung noch zu leisten sei. Die Zahlung aber würde geleistet durch die mechanistische Fassung.

Mit Vorstehendem sind wir aber in einen Widerspruch mit uns selbst getreten. Wir bezeichneten die atomisierende Betrachtung, welche das Wesen des Mechanismus ausmacht, als künstlich, ja als ein System von Fiktionen. Und ich stellte ihr, obzwar nicht unter diesem Namen, eine Art des „Dynamismus" als Ausdruck des wahren Sachverhaltes gegenüber. Die einzelnen Elemente sind die letzten Subjekte aller Aussagen

für den Mechanismus. Wir aber meinten, solche Subjekte können nicht die Elemente als solche, sondern nur in den Einheiten, und letzten Endes in der absoluten Einheit der Welt der Dinge sein. Dieser Widerspruch nun fordert eine Lösung.

Er findet sie aber, indem wir die naturwissenschaftliche „Natur" und die Wirklichkeit einander gegenüberstellen. Der Mechanismus gilt für die Natur im Sinne der naturwissenschaftlichen Natur, das heißt der in Raumbegriffe gefaßten ausgedehnten Natur. Die gegenteilige Anschauung gilt von der Wirklichkeit. Das heißt: jener Widerspruch schwindet, indem wir aus der Welt der Wirklichkeit, wie sie an sich ist, die Anschauungsform des Raumes, die sie zur „Natur" macht, ausscheiden. Dabei lassen wir dieselbe der Naturwissenschaft; und wir müssen sie ihr lassen, denn die Naturwissenschaft ist eben die Wissenschaft von dieser räumlichen Natur. Und wir nehmen nichts weg von der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Diese bleibt, was sie ist, nämlich Erkenntnis von der Gesetzmäßigkeit des Wirklichen, nur eben in der Anschauungsform des Raumes. Statt dessen sagen wir auch, die Naturwissenschaft ist die Wissenschaft von der Gesetzmäßigkeit der „materiellen" Natur.

Damit stoßen wir auf den Begriff der Materie. Was ist Materie? Darauf weiß das naive Bewußtsein eine sichere Antwort: Materie ist dies Rote und Grüne, Weiche und Harte, Warme und Kalte. Aber diese Materie ist nicht die Materie der Naturwissenschaft. In dieser sind die sinnlichen Qualitäten ersetzt durch räumliche Bestimmungen, die allesamt auf Beziehungen der Elemente hinauslaufen. Jener farbigen, klingenden usw. Materie des naiven Bewußtseins legt die Naturwissenschaft ihre Materie zugrunde, der nur noch die räumlichen Bestimmungen geblieben sind. Aber wir müssen weiter gehen und dieser Materie das Wirkliche zugrunde legen, das der räumlichen Bestimmungen entbehrt, das unräumliche Reich des an sich Wirklichen, eine nicht mehr materielle Welt.

Dieser Gedanke ist, so oft er aufgetaucht ist, und er ist ja keineswegs neu, den Menschen immer sonderbar erschienen. Etwas sollte sein, ohne irgendwo zu sein? Und es sollte zugleich sein, ohne räumlich nebeneinander zu sein? In Wahrheit ist nur diese Verwunderung sonderbar. Alles dasjenige, von dem ich unmittelbar weiß, ich, meine Empfindungen, Vor-

stellungen, meine Lust und Unlust, mein Hoffen und Wünschen, mein Wollen und Nichtwollen, das alles ist wirklich und ist doch nicht irgendwo. Und habe ich gleichzeitig mehrere Wünsche, so existieren dieselben zugleich, und doch nicht irgendwo räumlich nebeneinander. Im übrigen könnte man mit gleichem Rechte verwundert fragen: Eben dasjenige, was ich als farbig sehe, soll an sich nicht farbig sein?

Damit will ich sagen: Für das naive Bewußtsein und für uns alle, außer in den spärlichen Momenten eines vollkommen bildlosen wissenschaftlichen Denkens, ist die wirkliche Welt in alle Ewigkeit nichts als jenes Farbige, Warme, Kalte etc., allgemeiner gesagt, als dasjenige, das eben die Qualitäten hat, die es für unsere Sinne hat. Die Welt baut sich vor unserem geistigen Auge immer wiederum aus dem sinnlich Gegebenen auf. Mögen wir auch die Qualitäten desselben immer wiederum negieren, so sind sie doch immer wiederum da. Und auch wenn wir die Welt nicht wahrnehmen, sondern nur vorstellen, so ist auch diese von uns vorgestellte Welt aus den sinnlichen Qualitäten gewoben. Aber wir können sie doch, so sagt man, als an sich von den sinnlichen Qualitäten frei denken, und wir müssen sie so denken. Dies können wir in der Tat. Das heißt, wir können sie als solche beurteilen. Urteilen aber ist Anerkennen von Forderungen. Die Tatsachen und das Denkgesetz fordern, daß ich die Welt an sich von jenen Qualitäten frei denke. Und diese Forderung erkenne ich im naturwissenschaftlichen Denken an. Zugleich aber besteht einzig in dieser Anerkennung das naturwissenschaftliche Denken. Es besteht nicht etwa in der Erfüllung solcher Forderungen. Dieser könnte ich mich rühmen, wenn ich die Welt als eine räumliche Welt, die mit Farbe und Licht, mit Hart und Weich, mit Warm und Kalt nichts zu tun hat, vorstellte. Aber dies ist nicht möglich. Und auch keine Naturwissenschaft kann das Wunder vollbringen, mir dazu zu verhelfen. Sie vermag nur zur Anerkennung ihrer Forderungen mich zu zwingen. Sie ist selbst der Inbegriff dieser Forderungen. Wir bezeichnen diesen Inbegriff auch als naturwissenschaftliche Wahrheit. Diese Wahrheit vermag ich zu erkennen. Aber diese Erkenntnis ist nur die Anerkennung jener Forderungen.

Wie aber zur Materie oder zur materiellen Natur des ge-

meinen Bewußtseins die Materie der Naturwissenschaft, so verhält sich zu dieser ein Drittes, das wir nicht mehr Materie und materielle Natur, sondern einfach das Wirkliche an sich nennen, die unräumliche Welt des Wirklichen. Aber auch, daß wir diese denken, ist gefordert. Diese Forderung gehört freilich nicht mehr zu denjenigen, welche die Naturwissenschaft in sich begreift, sondern sie ist eine Forderung der Wissenschaft schlechthin. Ihrer Forderung zum Trotz steht uns die Welt als räumliche gegenüber, so wie der naturwissenschaftlichen Forderung zum Trotz die Welt als farbig uns gegenübersteht. Aber auch jene Forderung müssen wir anerkennen und können wir zugleich nur anerkennen. Auch ihre Anerkennung ist Erkenntnis. Nur nicht mehr naturwissenschaftliche Erkenntnis. Wir können sie naturphilosophische Erkenntnis nennen.

Wir müssen aber die Forderung, eine unräumliche Welt zu denken, anerkennen aus dem angegebenen Grund, weil nämlich die naturwissenschaftliche, das heißt von den sinnlichen Qualitäten befreite Materie oder materielle Natur jenen Widerspruch in sich trägt, einerseits mechanistisch betrachtet werden zu müssen, andererseits doch nicht so betrachtet werden zu dürfen, weil in der naturwissenschaftlichen Natur, als räumlich ausgedehnter, letzter Träger aller Prädikate notwendig die für sich gedachten Dinge und schließlich die letzten Elemente sind, und weil doch andererseits in eben dieser Natur alle Bestimmungen in Beziehungen sich auflösen und darum als die eigentlichen Substrate aller Aussagen vielmehr die Einheiten und schließlich die allumfassende Einheit angesehen werden müssen.

Verfolgen wir aber jetzt jene Betrachtungsweise der Naturwissenschaft noch einen Schritt weiter. Was bedeutet es denn, wenn die Naturwissenschaft die Welt des Wirklichen als eine räumliche ansieht? Sie nennt die sinnlichen Qualitäten bloße Weisen, wie das Wirkliche uns *erscheint*. Aber die Räumlichkeit ist nicht minder eine Weise der Erscheinung des Wirklichen. Wie kommt dann die Naturwissenschaft dazu, die sinnlichen Qualitäten auszuscheiden und den Raum beizubehalten? Die Antwort lautet einfach: weil sie jenes muß und weil sie dieses *kann*. Und das letztere will sagen: weil die Gesetzmäßigkeit des Wirklichen, die sie erkennt, in der Sprache der

Räumlichkeit sich darstellen läßt. Aber daß es so ist, sagt doch nicht, daß der dargestellten Wirklichkeit selbst die Räumlichkeit zukomme. Die Naturwissenschaft kann freilich nicht nur die Gesetzmäßigkeit des Wirklichen in dieser Sprache darstellen, sondern sie muß es tun, sie muß es als Naturwissenschaft, das heißt als Wissenschaft der äußeren Erfahrung. Ihr Darstellen bedarf einer Sprache. Die äußere Erfahrung aber liefert ihr nun einmal keine andere Sprache. Und es gibt schließlich überhaupt keine Sprache, in welche die Gesetzmäßigkeit des physisch Wirklichen gefaßt werden könnte, als die Raumsprache oder die Sprache der Räumlichkeit, wenn nämlich einmal die sinnlichen Qualitäten sich als dazu untauglich erwiesen haben. Nicht nur dem Bewußtsein des Naturforschers, sondern jedem Bewußtsein, ist die Außenwelt einerseits als die mit den sinnlichen Qualitäten ausgestattete, andererseits als die räumlich ausgedehnte gegeben. Und für jedes Bewußtsein wird diese Welt zu einer völlig unfaßbaren, wenn alles dasjenige gestrichen wird, was sie für das Bewußtsein konstituiert. Einzig und allein so, daß wir das in der Erfahrung Gegebene in die Gesetzmäßigkeit des Geistes fassen, kann uns eben eine wirkliche Außenwelt entstehen. Ohne solches Material, das die Erfahrung gibt, wäre jene Gesetzmäßigkeit nur das Abstraktum „Gesetzmäßigkeit überhaupt", ohne etwas, das in sie gefaßt wäre. Darin liegt das unzweifelhafte Recht der Naturwissenschaft, die Räumlichkeitssprache zu sprechen, das heißt es liegt letzten Endes darin, daß kein Mittel bleibt, die Gesetzmäßigkeit der Außenwelt zu fassen, wenn sie nicht in Raumbegriffe gefaßt wird.

Aber dies Recht ist das Recht des die Welt der Wirklichkeit nach seinem Gesetz gestaltenden und in Begriffe fassenden Geistes. Und die Wirklichkeit an sich ist nicht die von dem individuellen Geiste, und in ihm, geordnete und gefaßte, sondern sie ist diejenige, die sie ist, auch abgesehen davon; und bedarf der individuelle Geist, der die Ordnung herstellt und das Geordnete faßt, dazu der Räumlichkeit, so ist damit nicht gesagt, daß die Wirklichkeit der Räumlichkeit bedarf, um in sich selbst zu existieren.

Dazu noch eines. Der Naturforscher läßt dem objektiv Wirklichen, das heißt dem, was er als von seinem Bewußtsein unabhängig existierend zu denken nicht umhin kann, die Räum-

lichkeit, nachdem er ihm die sinnlichen Qualitäten genommen hat. Aber was im Grunde soll dies heißen? Die Räumlichkeit ist doch nicht etwas neben den sinnlichen Qualitäten, sondern sie ist die Daseinsweise derselben. Wie nun kann man diese Qualitäten streichen, ohne eben damit ihre Daseinsweise zu streichen? Wie können die sinnlichen Qualitäten dem auf das Wirkliche, so wie es an sich ist, gerichteten Blicke in nichts zergehen, ohne daß eben damit auch jene Daseinsweise derselben ihren Boden verliert und gleichfalls in nichts versinkt? Dies ist doch, als wollte ich die Töne, deren Daseinsweise die Höhe und Klangfarbe ist, aus der Welt wegdenken und diese Höhe und Klangfarbe weiter bestehen lassen. Hat es einen Sinn, die Räumlichkeit festzuhalten, weil sie gegeben ist, während ich dasjenige, an dem oder als dessen Daseinsweise sie einzig gegeben ist, preisgebe?

Alle Räumlichkeit, so sahen wir, löst sich auf in räumliche Beziehungen. Lassen wir nun aber die Räumlichkeit der Beziehungen, von welchen oben die Rede war, fallen, so bleiben nur die Beziehungen. Und ebenso hört das räumlich ausgedehnte Ganze oder die räumliche Substanz auf, räumliche Substanz zu sein und wird zu der Substanz, von der wir zunächst nur das Negative aussagen können, daß wir gar nichts über sie auszusagen vermögen. Und doch ist diese Substanz wiederum dasjenige, von dem letzten Endes alles ausgesagt werden muß oder von dem letzten Endes alles gilt, was über das Wirkliche ausgesagt werden kann. Sie ist das letzte Subjekt aller Wirklichkeitsprädikate, das absolute Hypokeimenon. In dieser Substanz sind die nicht räumlichen Beziehungen zwischen den unräumlichen relativen Substanzen und diese selbst, und in diesen wiederum sind die Beziehungen zwischen relativen Substanzen niederer Ordnung und diese Substanzen selbst; und endlich führt das Denken mit Notwendigkeit auf die letzten Elemente. Aber sie und alle die relativen Substanzen existieren nur in der einen Substanz oder in dem „Ding an sich" schlechtweg, dieser einen unbekannten Einheit alles Wirklichen.[1])

[1] Vergl. als Ergänzung zu Vorstehendem den dritten Aufsatz des vierten Heftes der von mir herausgegebenen „Psychologischen Untersuchungen".

Wie nun kann diese absolute Substanz gedacht werden? Die Frage geht, wie man sieht, auf das Ding an sich. Diesem steht gegenüber die Welt, wie sie erscheint. Die Aufgabe ist, zu sagen, was das Ding sei im Gegensatz zur Erscheinung oder nach Abzug dessen, was an ihm bloße Erscheinungsweise ist. Dies erscheint zunächst als eine unlösbare Aufgabe. Eine Außenwelt gibt es für uns durchaus nur, weil uns in der sinnlichen Wahrnehmung etwas gegeben ist, das heißt, weil es Erscheinungen gibt. Und in dem Gegebenen steckt zwar das „Gebende", ich meine das Ding an sich. Ziehen wir aber die Hülle der Erscheinungen ab und suchen den Kern, so haben wir notwendig ein X.

Dem mir Gegebenen aber steht dasjenige gegenüber, dem es gegeben ist, und das bin ich, das unmittelbar erlebte Ich, das Ich, das in allen seinen Erlebnissen unmittelbar als dasselbe erlebt wird, das im übrigen erlebt wird als das lustige und unlustige, strebende und widerstrebende, als tätig, als Kraft, Energie, kurz als lebend. Und weil dies Ich nicht gegeben ist, so gibt es in ihm auch keine von ihm selbst unterschiedene Weise, wie es gegeben ist. Das heißt das Erlebte steht jenseits des Gegensatzes von Erscheinungen und „an sich". Es hat keinen Sinn, zu sagen, indem ich mich als denkend, wollend, als tätig usw. erlebe, erscheine ich mir nur so, und es sei fraglich, ob ich wirklich so sei. Denn daß ich mir so erscheine, dies heißt, ich erlebe mich so, und daß ich mich so erlebe, dies heißt, daß ich so bin. Dieser Unterschied zwischen der Außenwelt und dem Ich ist nicht verwunderlich. Die Außenwelt, so wie sie an sich ist, ist die Außenwelt nach Abzug dessen, was dem Subjekte angehört. Das Ich aber, von dem ich hier rede, ist das Subjekt. Und es hat keinen Sinn, von ihm dasjenige, was dem Subjekte angehört, abziehen zu wollen.

Weil es aber so ist, darum ist das Ich zugleich das absolut Gewisse. Es gibt eine Gewißheit des Erkennens oder des Gedachten und Gewußten. Diese ist vermittelte Gewißheit. Sie ist vermittelt durch das Denken, sie ist das Anerkennenmüssen von Forderungen, welche die gedachten Gegenstände stellen. So fordert das Dreieck von mir, daß ich seine Winkelsumme $= 2$ R denke. Mein Wissen, es sei so, besteht in der Anerkennung dieser Forderung. Dieser Gewißheit aber steht gegenüber die unmittelbare. Diese ist gegeben und einzig gegeben

im Erleben. Was ich denke, kann irrtümlicherweise gedacht sein. Aber des von mir erlebten Aktes meines Denkens und damit meiner selbst bin ich unmittelbar gewiß. Auch im Falle jener mittelbaren Gewißheit ist etwas erlebt, nämlich die Forderung oder Notwendigkeit, dasjenige, dessen ich gewiß bin, zu denken; aber ich erlebe nicht dasjenige, dessen ich gewiß bin, selbst. Ich weiß von ihm, aber ich habe es nicht, noch weniger bin ich es. Das Erleben aber ist notwendig eines von diesen beiden: Haben oder Sein. Ich habe die Empfindungsinhalte, die ich erlebe, das Weiß, Süß, Warm usw. Und ich bin, indem ich mich erlebe; und ich bin das, als was ich mich erlebe. In jenem Erlebtsein der Empfindungsinhalte, ihrem Gehabtsein besteht die Existenz der Empfindungsinhalte; im Erlebtsein durch sich, das heißt im einfachen Dasein, besteht die Existenz des Ich. Jene Existenz aber setzt diese voraus. Das Dasein des Erlebten setzt voraus das Dasein des Erlebenden, das heißt das Sicherleben desselben; das Gehabte setzt voraus den Habenden; das Haben das Sein. Alle Wirklichkeit, von der ich reden mag, besteht „für mich", außer der Wirklichkeit meiner selbst. Alle Wirklichkeit, von der ich weiß, ist Wirklichkeit „für" das Bewußtsein, nur nicht die Wirklichkeit des Ich. Sie ist die Wirklichkeit „des" Bewußtseins selbst.

Dies Ich aber ist nicht isoliert in der Welt des Wirklichen, sondern es ist ein Punkt in seiner Einheit. Diese Einheit ist das im Denken postulierte letzte Wirkliche, das, was mir im Sinnlichen erscheint, und was in der naturwissenschaftlichen Betrachtung angeschaut wird als räumlich außereinander und doch zugleich in dem einen Raume zusammen. Der Raum ist ja, wie schon gesagt, nicht eine Vielheit von Räumen, sondern er kann nur gedacht werden als der eine, in dem nur im abstrahierenden Denken beliebig viele Teile herausgehoben und für sich gedacht werden mögen, in dem aber oder durch welchen allein diese Teile ihr Dasein haben können. Der Raum ist damit der Repräsentant der Einheit des Wirklichen für unsere sinnliche Anschauung. Von diesem sinnlichen Repräsentanten oder dieser Weise, wie sie angeschaut wird, unterscheiden wir aber die Einheit des Wirklichen, wie sie an sich ist.

Das Ich nun gehört nicht zu der Erscheinung im Gegensatze zum Wirklichen, das erscheint. In ihm ist Wirkliches, wie es an sich ist, erlebt. Hier können wir das Wirkliche

nicht mehr hinter der Hülle der Erscheinungen suchen, da hier und hier allein Erscheinung und Wirklichkeit in Eines zusammenfällt. Fragen wir also nach dem Wirklichen, wie es an sich ist, so kann die Antwort nur im Hinweis bestehen auf das Ich. Das Wirkliche ist, soweit es unmittelbar da ist und unmittelbar gewiß ist, Bewußtsein. Was es sonst sein mag, muß ich zunächst dahingestellt lassen; ich weiß es nicht. Aber in diesem Punkte, den wir mit dem Namen Bewußtsein oder Ich bezeichnen, ist die Frage beantwortet. Hier wird das Wirkliche erlebt, und indem es erlebt wird, ist es nicht gewußt, sondern ist eben da.

Dabei ist aber festzuhalten, nicht ein Stück des Wirklichen ist Ich, denn solche Stücke gibt es nicht, sondern das Wirkliche, die einheitliche Weltsubstanz selbst, ist, nämlich an einem Punkte und weiterhin an vielen Punkten, Ich oder Bewußtsein.

Besteht aber das Dasein des Ich darin, daß es sich erlebt, besteht es in dieser besonders gearteten „ideellen Existenz", so müssen wir alle Konsequenzen ziehen, die daraus sich ergeben, das heißt wir dürfen vom Ich nichts aussagen, das nicht ein Erlebtes ist. Und dies heißt insbesondere: Sagen wir von den Ichen aus, daß sie eine Einheit bilden oder daß sie in der Einheit des Wirklichen vereinheitlicht sind, so kann diese Vereinheitlichung nur eine erlebte Vereinheitlichung sein.

Erlebt werden aber kann dieselbe nur von einem Ich, das die individuellen Iche in sich erlebt, und indem es dies tut, sich als Einheit derselben erlebt. Und sofern die Iche nicht nur unter sich, sondern auch mit dem Wirklichen außer ihnen eine Einheit ausmachen, muß auch dieses Wirkliche außer den individuellen Ichen ein von jenem Ich erlebtes sein. Dann ist also der Grund des Wirklichen ein Ich oder Bewußtsein; es ist ein Weltbewußtsein, die Einheit der Welt ist die Einheit dieses Ich. Schon oben meinte ich, daß nur unter dieser Voraussetzung das Wort Welteinheit überhaupt einen Sinn habe.

Bei alledem bleibt doch die Naturwissenschaft, was sie ist, nämlich Wissenschaft von der räumlichen oder der materiellen Natur. Hierbei identifizieren wir wiederum, wie wir schon taten, das räumlich gefaßte Wirkliche mit der Materie. In der Tat bleibt für die Naturwissenschaft nur die räumliche Fassung als Kennzeichen der Materie übrig. Auch die Materie ist der Ausdruck für eine Betrachtungsweise des an sich Unbekannten, aber diese ist der Naturwissenschaft notwendig eigen, sie denkt, so können wir sagen, als Naturwissenschaft notwendig „materialistisch". Dies heißt nichts anderes, als daß sie das Wirkliche, das ihren Gegenstand ausmacht, als räumlich und damit als materiell betrachtet. Sie tut dies notwendig, so wie sie mit Notwendigkeit „mechanistisch denkt". Dies Beides ist miteinander gegeben, vielmehr das letztere ergibt sich aus dem ersteren. Die Naturwissenschaft denkt mechanistisch, weil sie materialistisch denkt. Sagen wir, ihre Betrachtungsweise sei materialistisch-mechanistisch, so sagen wir im Grunde dasselbe zweimal. Sie ist materialistisch und damit von selbst mechanistisch, das heißt sie betrachtet das Wirkliche, das Gegenstand ihrer Erkenntnis ist, als räumlich, und führt darum das Geschehen im Reiche der Wirklichkeit nach Möglichkeit auf das Zusammenwirken und die Wechselwirkung der Elemente zurück.

Damit nun aber muß die Naturwissenschaft vollen Ernst machen. Sie muß dies auch in dem Sinne, daß sie mit Rücksicht auf die ganze Außenwelt materialistisch und damit mechanistisch denkt. Dies heißt nicht, der Naturforscher wisse, daß die Außenwelt überall rein materialistisch und mechanistisch sich fassen lasse. Es gibt für ihn kein Dogma, daß es so sei. Und ganz und gar nichts hat die Naturwissenschaft mit der Frage zu tun, ob dem Wirklichen an sich irgendwo räumliche Qualitäten zukommen, ob es also so etwas wie Materie in Wahrheit gebe. Von jenem Dogma aber und dieser Frage ist wohl zu unterscheiden die Aufgabe der Naturwissenschaft.

Die Naturwissenschaft ist vermöge dieser ihrer Aufgabe notwendig geleitet von der Maxime oder der regulativen Idee, solche materialistische und mechanistische Fassung überall zu vollbringen. Diese Maxime aber schließt einen Glauben oder ein praktisches Postulat in sich; dies ist der Glaube an die Möglichkeit jener Aufgabe, und der Glaube, daß diese

Aufgabe weiter und immer weiter geführt werden könne, daß über die jedesmal erreichten Grenzen hinaus das der sinnlichen Wahrnehmung zugängliche Wirkliche sich werde gesetzmäßig ordnen und in der Sprache der Räumlichkeit darstellen und eben damit mechanistisch fassen lassen. Dies Postulat können wir kurz bezeichnen als das Postulat des allgemeinen Materialismus und Mechanismus des in der sinnlichen Wahrnehmung Gegebenen.

Dieser Maxime und diesem praktischen Postulat der Naturwissenschaft stellen wir nun aber die „Weltanschauung" entgegen. Dabei verstehe ich unter Weltanschauung jede Meinung — nicht über die Gesetzmäßigkeit des Wirklichen, sondern über das Quale desselben; ich verstehe darunter jeden Versuch einer Antwort auf die Frage, was das Wirkliche in sich selbst sei.

Fassen wir nun das Wort Weltanschauung so, so gibt es keine naturwissenschaftliche Weltanschauung, in welcher der Satz vorkäme, daß es so etwas wie Materie in Wahrheit gebe, das heißt daß irgend ein Wirkliches an sich räumliche Qualitäten habe; und es gibt noch weniger eine materialistische Weltanschauung der Naturwissenschaft, die den widersinnigen Satz aufstellt, daß alles Wirkliche überhaupt materiell sei, oder auch nur als materiell sich betrachten, das heißt in die Raumsprache sich fassen lasse. Solchen universalen Materialismus würde die einfache Tatsache widerlegen, daß es so etwas gibt wie Gefühle, Willens- und Denkakte, auf die Raumbegriffe nun einmal nicht anwendbar sind.

Alles dies kann es aber schon darum nicht geben, weil es eine naturwissenschaftliche Weltanschauung überhaupt nicht gibt, das heißt weil es im Wesen der Naturwissenschaft liegt, daß sie mit Weltanschauung ganz und gar nichts zu tun hat, weil sie nach dem Quale des Wirklichen, das den Gegenstand ihrer Betrachtung ausmacht, oder gar nach dem Quale des Wirklichen überhaupt, nicht fragt. Es ist in der Tat nichts geringeres als die völlige Verkennung des Sinnes des Wortes Naturwissenschaft, wenn die beiden Begriffe Naturwissenschaft und Weltanschauung in eine andere als gegensätzliche Beziehung zueinander gesetzt werden. Jeder Art der Weltanschauung und jedem Versuche, eine solche zu gewinnen, stellt vielmehr, wie gesagt, die Naturwissenschaft ihre Aufgabe gegenüber. Das

heißt sie weist die Frage, ob es Materie gebe, ab und zieht sich zurück auf ihre Betrachtungsweise. Anstatt gar die gedankenlose Versicherung auszusprechen, daß alles Wirkliche materiell sei, oder auch nur in die Raumsprache gefaßt werden könne, hält sie an jener Maxime fest, nach Möglichkeit die Außenwelt und das Geschehen in derselben materialistisch zu fassen. Damit tritt zugleich an die Stelle des Dogmas des universellen Mechanismus der Vorsatz, die Aufgabe der mechanistischen Fassung der Außenwelt nach Möglichkeit zu erfüllen, und der entsprechende Glaube, daß diese Möglichkeit nicht an diesem oder jenem Punkte abgeschlossen sei. Kurz, so gewiß jene Behauptungen und dieses Dogma schlechthin unwissenschaftlich sind, so gewiß ist diese Betrachtung, diese Maxime und dieser Glaube der Naturwissenschaft wesentlich.

Jene Aufgabe und jene Maxime aber bestehen, da sie einmal bestehen, für alles in der sinnlichen Wahrnehmung Faßbare. Dies gilt insbesondere mit Rücksicht auf ein Gebiet, das darum hier besonders hervorgehoben werden soll: ich meine die Sphäre des Wirklichen, in welche von uns Bewußtsein hineingedacht wird, die „psychophysische" Sphäre. Wie geht es zu, daß wir von fremden Ichen wissen? Gegeben ist uns ja nicht das fremde Ich, sondern gegeben sind uns nur seine Lebensäußerungen. Aber in diese wird von uns in völlig unbegreiflicher Weise, aber mit instinktiver Notwendigkeit ein Ich hineingedacht. Es wird von dem geistigen Auge darin mitgesehen.

Hier rede ich geflissentlich zunächst vom fremden Ich. Im Gegensatz zu ihm ist das eigene Ich nicht gedacht, sondern es ist erlebt, oder was dasselbe sagt, dies Ich bin ich. Aber vom Standpunkte des fremden Ich, sozusagen von außen her gesehen, ist auch das eigene Ich oder Bewußtsein in sinnlichen Lebensäußerungen gedacht.

Die fraglichen Lebensäußerungen nun sind sinnliche Daten und als solche Gegenstände der naturwissenschaftlichen Betrachtung. Sie sind physische Tatsachen, welche die Naturwissenschaft, wie alle physischen Tatsachen überhaupt, in einen lückenlosen Kausalzusammenhang einzuordnen die Aufgabe hat. Diese physischen Tatsachen aber führen den Naturforscher schließlich auf das Gehirn. Die Gehirnvorgänge erkennt er als die Ursache derselben. Und andererseits erkennt er die

Gehirnvorgänge als in ursächlicher Beziehung stehend zur Außenwelt. Hiermit meine ich speziell die Außenwelt, die, wie wir sagen, durch die Sinne auf das Gehirn „wirkt".

Damit nun ist eine besondere Region der naturwissenschaftlichen Erkenntnisaufgabe abgegrenzt. Wir haben sie schon, weil Psychisches, das heißt Bewußtseinsleben in diese Region hinein gedacht ist, die „psychophysische" Region genannt. Und insbesondere mit Bezug auf diese Region nun besteht für die Naturwissenschaft die allgemeine naturwissenschaftliche Aufgabe, das heißt die Aufgabe, das der sinnlichen Wahrnehmung gegebene Wirkliche in einen gesetzmäßigen Zusammenhang zu ordnen und in ihrer Raumsprache darzustellen, das heißt materialistisch und in der Folge mechanistisch zu fassen. Und es ist ein Postulat der Naturwissenschaft, daß auch hier der mechanische Zusammenhang, den sie herstellt, ein lückenloser sei, daß also in solchen lückenlosen Zusammenhang das Bewußtseinsleben hineingedacht sei. Dies will insbesondere heißen: Wirkt die Außenwelt, sei es die Welt des Körpers außerhalb des Gehirns, sei es die physische Außenwelt außerhalb des gesamten Körpers auf das Gehirn, so ist die Aufgabe der Naturwissenschaft, die daraus entstehenden Gehirnvorgänge zu begreifen als aus jenen physischen Einwirkungen nach allgemeinen Gesetzen des räumlichen oder materiellen Geschehens hervorgehend, und die Gesetzmäßigkeit ihres Hervorgehens letzten Endes mechanistisch im oben angegebenen Sinne zu fassen. Und es ist weiter ihre Aufgabe, das Geschehen im Gehirn und den Zusammenhang desselben als einen ebensolchen mechanischen Zusammenhang des räumlichen Geschehens zu verstehen. Und es ist endlich ihre Aufgabe, den Zusammenhang des Gehirngeschehens und der Lebensäußerungen als einen gesetzmäßigen Zusammenhang des räumlichen Geschehens darzustellen und mechanistisch zu fassen. Negativ gesagt, sie darf als Naturwissenschaft, für die es kein anderes Wirkliches als das der sinnlichen Erfahrung zugängliche gibt, nicht etwa das ihrer Sphäre fremde Bewußtseinsleben, zum Zweck einer vermeintlichen Erklärung, in Lücken des mechanischen Zusammenhanges einschieben.

Damit ist nicht gesagt, daß oder wie weit jene Aufgabe gelinge. Aber auch hier ist das Bestehen der Aufgabe von

ihrem Gelingen unabhängig. Und die Naturwissenschaft hat nun einmal überall jene Aufgabe. Gesetzt, dieselbe gelinge irgendwo nicht oder nicht mehr, so wäre damit an der fraglichen Stelle die Naturwissenschaft zu Ende. Es bliebe ihr nur noch das Bekenntnis des Nichtwissens. Aber auch dies dürfte nicht die Maxime der rein materialistischen und mechanistischen Fassung des der sinnlichen Erfahrung Gegebenen aufheben. Auch dies dürfte nicht hindern, daß prinzipiell, obzwar nicht in der tatsächlichen Erkenntnis, jener gesamte Zusammenhang des physischen Geschehens dem Naturforscher als der mechanischen Gesetzmäßigkeit eines materiellen Geschehens durchaus unterliegend angesehen werden müßte.

Soweit es aber gelingt, die einzelnen Lebensäußerungen, in welche bestimmte Bewußtseinserlebnisse mit instinktiver Notwendigkeit hineingedacht sind, einzuordnen in diesen umfassenden mechanischen, das heißt mechanistisch gefaßten Zusammenhang, sind mittelbar auch die einzelnen Bewußtseinserlebnisse in diesen Zusammenhang hineingedacht und haben darin ihre Stelle gefunden. Sie sind an bestimmte einzelne Glieder desselben gedanklich sozusagen festgeheftet. Sie sind insbesondere festgeheftet an die einzelnen Glieder des Gehirngeschehens, das im Mittelpunkte dieses Zusammenhangs steht. Das heißt, es dürfen nun, obzwar indirekt, in die einzelnen Gehirnvorgänge, welche als Ursachen der einzelnen Lebensäußerungen erkannt worden sind, die Bewußtseinserlebnisse hineingedacht werden, welche zunächst in diese Lebensäußerungen von uns hineingedacht sind. Jetzt sind für unser Bewußtsein an die Gehirnvorgänge Bewußtseinserlebnisse „gebunden".

Überblicken wir, was wir damit gewonnen haben, im Ganzen, so haben wir das Bild eines lückenlosen mechanischen Zusammenhanges eines physischen, das heißt räumlichen oder materiellen Geschehens, an welches überhaupt und insbesondere an einer bestimmten Stelle für uns Bewußtseinserlebnisse notwendig gebunden sind. Dieses Bild ist es, in dessen Zeichnung und Festhaltung die Theorie des psychophysischen Parallelismus besteht. In der Tat hat derselbe einzig diesen Sinn.

Dabei aber ergibt sich von selbst die wichtige allgemeine Einsicht: Gesetzt der Naturforscher habe seine Aufgabe erfüllt, er habe also zwischen den Gehirnvor-

gängen, an welche in der bezeichneten Weise indirekt für unser Bewußtsein das Bewußtseinsleben eines Individuums gebunden ist, einen lückenlosen mechanischen Zusammenhang hergestellt; und er wisse zugleich, an welche Gehirnvorgänge welche Lebensäußerungen, und damit zugleich, welche in diese notwendig hineingedachten Bewußtseinserlebnisse gebunden seien, dann hat er zugleich indirekt oder durch die Gehirnvorgänge hindurch eine gesetzmäßige Ordnung der Bewußtseinserlebnisse des Individuums denkend hergestellt. Er hat in gewisser Weise die Folge der Bewußtseinserlebnisse des Individuums, obzwar indirekt, in Gesetze des materiellen und mechanischen Geschehens gefaßt; er hat in dem gesetzmäßigen Zusammenhang des materiellen und mechanischen Gehirngeschehens eine Art von Abbild des Zusammen und der Folge von Bewußtseinserlebnissen des Individuums gewonnen.

Daß aber in diesem Sinne das Bewußtseinsleben in Gesetze des materiellen und mechanischen Geschehens faßbar sei; gleichgiltig freilich, wie weit dies jetzt bereits gelungen sei, dies kann als die Tatsache des psychophysischen Materialismus und Mechanismus bezeichnet werden.

Es ist aber, wie gesagt, die Einordnung alles Wirklichen, das der Erfahrung sich darbietet, in einen lückenlosen und ausschließlich physischen Zusammenhang auch auf dem psychophysischen Gebiete, von dem wir jetzt reden, von der Naturwissenschaft gefordert. Sie muß insbesondere auch die Lebensäußerungen in einen solchen Zusammenhang einordnen. Tut sie aber dies, so kann sie gar nicht umhin, die Bewußtseinserlebnisse, welche in diese notwendig hineingedacht werden, zugleich miteinzuordnen. Kurz, das, was man psychophysischen Materialismus und Mechanismus nennt und einzig zu nennen berechtigt ist, ist eine notwendige naturwissenschaftliche Aufgabe, sofern die Naturwissenschaft überhaupt Bewußtseinserlebnisse in den Kreis ihrer Betrachtung zieht.

Eben diesen psychophysischen Materialismus und Mechanismus gilt es nun aber genauer zu betrachten. Es ist dies nicht mehr eine Aufgabe der Naturwissenschaft, wohl aber unsere Aufgabe. Es ist eine naturphilosophische Aufgabe, zu fragen, was derselbe sei und was er nicht sei.

Mehrfach wurde oben die Rede wiederholt, daß Bewußtseinserlebnisse „an das Gehirn gebunden" seien. Dabei ist nun zunächst vor gewissen unbedachten Weisen der Bezeichnung des „Gebundenseins" zu warnen. In erster Linie vor jeder Verräumlichung oder Verörtlichung desselben. Bewußtseinsleben ist nicht räumlich an Gehirnvorgänge gebunden, weder durch das „Band", das Atome eines Moleküls einfach oder doppelt aneinander bindet, noch durch das „Band" der „Anziehung", das Sonne und Erde aneinander fesselt. Das „Band" freilich ist auch in diesen Fällen bildlich. Aber das Aneinandergebundene steht hier doch in räumlicher Beziehung. Auch von solcher räumlichen Beziehung aber zwischen Bewußtseinsleben einerseits und Gehirnvorgängen andererseits kann nicht geredet werden. Bewußtseinserlebnisse sind nun einmal nicht irgendwo, können also auch nicht räumlich mit Gehirnprozessen zusammen sein.

Ebensowenig aber sollte man das Bewußtseinsleben eine „Funktion" des Gehirns nennen; es sei denn, daß mit diesem neuen Worte nichts gesagt sein soll, als was für uns in dem „Gebundensein" liegt, das heißt nichts als das notwendige Hinzugedachtsein des Bewußtseinslebens zu den Vorgängen im Gehirn, ohne irgendwelche Aussage über die Beziehungen beider zueinander. Funktionieren im eigentlichen Sinne ist Tätigsein. Und „Tätigkeit" des Gehirns ist ein Anthropomorphismus.

Und völlig widersinnig ist die Rede vom „Hervorgehen" der Bewußtseinserlebnisse aus den Gehirnvorgängen, oder gar die Rede von einem „empfindenden, vorstellenden, denkenden Gehirn". Ich empfinde, stelle vor, denke, wenn ich empfinde, vorstelle, denke, und nicht „mein" Gehirn; genau so wie dann, wenn eine Farbe blau ist, eben die Farbe blau ist, und nicht etwa der Äther. Es wäre Zeit, daß die Psychophysiologie alle solche Gedankenlosigkeiten von sich abtäte.

Was an die Stelle aller solcher unbedachten Wendungen treten muß, ist die Tatsachenfrage, die Frage, was uns die Erfahrung über jenes Gebundensein sage.

Auf diese Frage aber ist zunächst zu antworten, daß nicht an das Gehirn, sondern an die sichtbaren und hörbaren Lebensäußerungen des Individuums, z. B. seine Gebärden, ursprünglich und unmittelbar Bewußtseinsleben für uns gebunden ist. Das heißt: diese Lebensäußerungen sind es, und nicht etwa

die Gehirnvorgänge, in welche wir Bewußtseinserlebnisse zunächst hineindenken. Sie und sie allein sind uns genauer gesagt ursprünglich Anlaß oder Motiv, ein Gefühl, einen Affekt, einen Willensakt, ein Urteil und dergleichen in der Welt außer uns selbst vorhanden zu denken. Hierbei unterscheide ich ausdrücklich „Motiv" und erfahrungsgemäßen „Grund". Von letzterem ist hier in der Tat keine Rede. Es ist nicht zutreffend, daß wir auf Grund der Erfahrung erschließen, es gebe ein an die sinnliche Erscheinung des fremden Individuums gebundenes Bewußtseinsleben, sondern die fremden Lebensäußerungen sind mir schlechthin nur Anlaß oder Motiv, Bewußtseinsleben dieser oder jener Art als vorhanden zu denken. Zugleich sind mir dieselben doch nicht in beliebigem Sinne Motiv für das Denken von Bewußtseinserlebnissen, sondern es besteht eine instinktive Notwendigkeit, bestimmte Bewußtseinserlebnisse zu denken, wenn bestimmte Lebensäußerungen gegeben sind. Und andererseits denke ich jene nicht bloß, sondern ich denke sie in die Lebensäußerungen hinein, oder denke sie in ihnen unmittelbar mit.

Diese ganze Tatsache nun drücke ich am zutreffendsten so aus, daß ich sage, die Lebensäußerungen sind mir Repräsentanten der Bewußtseinserlebnisse, oder auch: sie sind mir Symbole solcher. Der Sinn der Repräsentation oder des Symboles ist ja überall der, daß ich „in" dem Repräsentanten das Repräsentierte oder „in" dem Symbol das Symbolisierte unmittelbar und mit Notwendigkeit „sehe", nämlich mit dem geistigen Auge sehe. Dabei hat dies Sehen des Repräsentierten „in" dem Repräsentanten keinen räumlichen, noch auch einen zeitlichen Sinn, sondern die Beziehung zwischen beiden ist die von aller räumlichen und zeitlichen durchaus verschiedene und völlig eigenartige „symbolische Beziehung". Dieselbe kann auch nicht näher beschrieben werden. Sie ist aber jedermann bekannt, der einmal in einem Satze ein Urteil, in einem Schreckensruf den Schreck, in einer Trauergebärde die Trauer usw. unmittelbar mit dem geistigen Auge gesehen hat, oder für dessen Bewußtsein irgend einmal in sinnlich gegebenen Tatsachen ein solches Inneres unmittelbar „lag".

Solche Repräsentanten von Bewußtseinserlebnissen sind nun, wie gesagt, zunächst die Lebensäußerungen, dann aber auch weiterhin das Gehirn und die Gehirnvorgänge, sofern in

diesen als ihren Ursachen oder ihren Ausgangspunkten die Lebensäußerungen sich zusammenfassen.

Hiermit ist der Sinn des psychophysischen Parallelismus genauer bezeichnet. Der Ausdruck ist zunächst durch die Vorsicht diktiert. Aber das Wort Parallelismus sagt zu wenig. Der damit bezeichnete wahre Sachverhalt ist eben diese Beziehung zwischen Repräsentanten und Repräsentiertem. Was das Wort „Parallelismus" meint, würde darum richtiger durch das im übrigen unschöne Wort „Repräsentationismus" bezeichnet.

Vor allem soll das Wort Parallelismus den Gedanken der Kausalbeziehung zwischen Gehirn und Bewußtseinsleben ausschalten. Dies mit Recht. Repräsentanten sind nicht die Ursachen des durch sie Repräsentierten. Machen wir davon gleich eine Nutzanwendung: Es finde sich nach dem Tode eines an irgendwelcher geistigen Krankheit Leidenden eine bestimmte Schädigung im Gehirn. Dann ist es falsch zu sagen, damit sei die Ursache der geistigen Krankheit gefunden. Sondern gefunden ist einzig der sinnliche Repräsentant derselben, oder das naturwissenschaftliche Symbol dafür.

Was dieser Repräsentationismus sagen will, mag im übrigen ein Gleichnis deutlicher machen: Gehirnvorgänge verhalten sich zum Bewußtsein wie die Notenzeichen zur Musik. Gesetzt, ein Musiker habe bei der Niederschrift seiner musikalischen Komposition erst bestimmte Notenzeichen gesetzt und dann dieselben geändert. Dann repräsentieren die geänderten Notenzeichen eine andere Musik. Sie repräsentieren vielleicht eine Disharmonie, wo vorher eine Harmonie war. Aber es hätte keinen Sinn zu sagen, die Änderung der Notenzeichen sei die Ursache der Änderung der Musik oder habe die letztere ins Dasein gerufen; die in die Musik hineingekommene Disharmonie sei „erzeugt" durch die räumliche Änderung in der Zeichnung oder der Folge der Noten, dieses Vorkommnisses in der sichtbaren Welt; und es wäre völlig sinnlos, von da weiter zu schließen, also sei überhaupt das, was man Musik nenne, ein Produkt der Notenzeichen, es seien demnach die Notenzeichen das eigentlich Musizierende. Genau so klug aber ist alles Reden von einer Verursachung des Bewußtseins durch das Gehirn und weiterhin von einem „denkenden Gehirn"; und von einer Verursachung von Än-

derungen des Bewußtseinslebens durch Änderungen im Gehirngeschehen. Gewiß ist mit der Änderung in den Notenzeichen eine Änderung in der dadurch symbolisierten Musik notwendig gegeben. Und so ist auch mit der Änderung der Gehirnvorgänge eine Änderung des Bewußtseinslebens, das uns durch dieselbe repräsentiert ist, notwendig gegeben. So ist eben überhaupt überall mit der Änderung des Repräsentanten die Änderung des Repräsentierten gegeben, wenn einmal die Beziehung zwischen beiden eindeutig feststeht. Und dies ist das Einzige, was auch in unserem Falle gesagt werden darf, weil es das Einzige ist, was die Erfahrung ergeben kann.

Nennen wir den Versuch der Feststellung der Beziehungen zwischen Gehirn und Bewußtseinsleben, wie wir schon taten, Psychophysiologie, so kann alle Psychophysiologie nur den Sinn haben, zu zeigen, welche psychischen Vorgänge ein für allemal Repräsentanten sind welcher Bestimmtheiten des individuellen Bewußtseinslebens. Drückt man aber schließlich diese Beziehung zwischen Gehirn und Bewußtseinsleben auch so aus, daß man dies an jenes gebunden sein läßt, so ist dagegen nichts einzuwenden. In der Tat kann jederzeit das Repräsentierte an seinen Repräsentanten, wenn es ihm eindeutig und ein für allemal zugeordnet ist, gebunden genannt werden. Und es kann in diesem Sinne das Bewußtseinsleben auch eine „Funktion" des Gehirns heißen. Das Repräsentierte ist immer „Funktion" seines Repräsentanten.

Von hier aus wird deutlich, was alle „physiologische Erklärung psychischer Erscheinungen", das heißt, was die Erklärung des Bewußtseinslebens aus den Gehirnprozessen einzig bedeuten kann. Erklären heißt, unter allgemeine Gesetze ordnen. Machen wir nun wiederum die schon oben gemachte Annahme, man wisse, welche Gehirnvorgänge welche Bewußtseinserlebnisse repräsentieren, oder welche Bewußtseinserlebnisse welche Gehirnvorgänge zu ihren sinnlichen Repräsentanten haben, und es sei die Gesetzmäßgkeit der Repräsentanten erkannt, also gezeigt, nach welchen Regeln die Gehirnvorgänge zueinander hinzutreten und aufeinander folgen. Dann hätte auch dieser erkannte Zusammenhang der Gehirnvorgänge repräsentative Bedeutung, das heißt, es wäre in ihm die Weise, wie im individuellen Bewußtsein die an das Gehirn gebundenen Bewußtseinserlebnisse sich folgen, repräs-

sentiert, so daß es, wie schon zugestanden, möglich wäre, aus dieser als notwendig erkannten Folge von Gehirnvorgängen die Folge von Bewußtseinserlebnissen, als deren Repräsentanten das Gehirngeschehen erkannt ist, abzulesen.

Aber etwas völlig anderes als diese Folge von Bewußtseinserlebnissen wäre der innere Zusammenhang des Bewußtseinslebens. Der Psychophysiologe, der jene Kenntnis hätte, wüßte damit noch nicht, daß es überhaupt so etwas wie „Zusammenhang von Bewußtseinserlebnissen" in einem individuellen Bewußtsein gebe, geschweige daß er die Gesetze, die in diesem Zusammenhang walten und die ihn charakterisieren, erkannt hätte.

Man verstatte auch hier zur Verdeutlichung das Gleichnis der Notenzeichen und der Musik. Gesetzt jemand hätte alle in Notenzeichen niedergeschriebene Musik, das heißt, er hätte alle diese Niederschriften, insbesondere alle Partituren, vor Augen, und er wüßte zugleich, welche Notenzeichen welche Töne bezeichnen. Dieser Notenzeichenkundige könnte die Form und die Folge der Notenzeichen in den verschiedenen Schriftstücken beobachten und vergleichen und daraus Regeln gewinnen, wie die Notenzeichen im allgemeinen in den Schriftstücken zusammen zu sein und sich zu folgen pflegen. Damit hätte er einen Repräsentanten der Gewohnheiten der musikalischen Komposition gewonnen, so weit nämlich die Musik niedergeschrieben ist und ihm zur Einsicht vorliegt. Aber er wüßte damit noch nichts von Musik und nichts von den Gesetzen der Musik. Ja, er wüßte noch gar nicht, daß es so etwas wie Musik überhaupt gebe. Er wüßte von Tönen und aufeinanderfolgenden Tönen. Aber Musik besteht weder in den den Notenzeichen entsprechenden Tönen, noch in einer Aufeinanderfolge von solchen. Genau so wenig als Bewußtsein in einzelnen Bewußtseinserlebnissen und ihrer Folge besteht.

Sondern, was die Musik macht, ist die von mir vollbrachte innere oder geistige Beziehung der Töne aufeinander. Und ihre Gesetzmäßigkeit ist die Gesetzmäßigkeit dieser meiner inneren Aufeinanderbeziehung. Und jene ist etwas total anderes als ein bloßes Zugleichsein und eine bloße Folge von Tönen. Und diese ist etwas völlig anderes als die Regeln, nach welchen dies Zugleichsein und diese Folge geschieht.

Ebenso aber ist das Bewußtsein etwas völlig anderes als das Zugleichsein oder die Folge von Bewußtseinserlebnissen und die Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins etwas völlig anderes als die auffindbaren Regeln der Folge von Bewußtseinserlebnissen.

Ich sagte vorhin, jener Gehirnkundige wüßte trotz aller seiner Gehirnkunde noch nichts von einem „Zusammenhang" des Bewußtseinslebens. Ich hätte auch sagen können, er wüßte noch nichts von Bewußtsein. Denn das Bewußtsein ist dieser Zusammenhang. Er wüßte von Bewußtsein so wenig als jener Notenzeichenkundige wüßte von Musik.

Es gibt einen Versuch einer physiologischen Erklärung psychischer Erscheinungen. Dieser Versuch ist, in unserem Gleichnis gesprochen, der Versuch einer Erklärung der Wunder der Musik aus den Notenzeichen und weiterhin etwa aus der Notendruckerpresse. Oder mit einem andern Gleichnis, er ist der Versuch der Erklärung eines dichterischen Kunstwerkes aus den physikalischen und chemischen Eigenschaften der Typen, in welchen die Dichtung gedruckt ist und weiterhin wiederum aus der Druckerpresse. Beide Vergleiche stimmen, soweit sie stimmen sollen, genau.

Noch eines sei zu jenem Musikgleichnis hinzugefügt. Vielleicht sagt jener Notenzeichenkundige, die Musik, die nicht in Notenzeichen gedruckt ist, gibt es nicht. So gibt es vielleicht für den Gehirnkundigen kein Bewußtseinsleben, wo es kein Gehirn gibt, oder es gibt kein Bewußtseinsleben oder kein Ich mehr, wenn das zugehörige, das heißt das für seine Sinne dasselbe repräsentierende Gehirn zerstört ist. Was ich damit sagen will, ist dies, daß jede negative Aussage über die Existenz von Bewußtseinsleben irgendwo in der Welt und weiterhin, daß jede Aussage über die Nichtexistenz des individuellen Ich nach der Vernichtung seines körperlichen Repräsentanten, das heißt nach dem physischen Tode, schlechthin unwissenschaftliches Reden ist. Es gibt keine Regel, die besagt: was mir in der mir bekannten Weise nicht repräsentiert ist, oder was ich nicht mehr aus den mir bekannten Repräsentanten herauslesen kann, von dem ich demgemäß nichts weiß, das existiert nicht.

Nunmehr aber kommen wir auf einen Punkt, der das Obige in einem neuen Lichte erscheinen läßt. Vorhin schon war überall vorausgesetzt, daß die „Notenzeichen", das will sagen die Gehirnvorgänge, nicht in einem beliebigen Sinne „repräsentieren", sondern in dem Sinne, daß ich von einem wirklich Vorhandenen dadurch Kunde gewinne, daß also die Repräsentanten jederzeit etwas Wirkliches repräsentieren. Was dies sagen will, ist folgendes: Gesetzt, ein Satz, den ich irgendwo geschrieben sehe, repräsentiert mir ein bestimmtes sinnvolles Urteil. Nun vollziehe ich an dem Satz eine Änderung. Ich verschiebe einige Buchstaben oder Worte oder ersetze dieselben durch neue. Jetzt repräsentiert mir der Satz ein anderes, und vielleicht ein völlig widersinniges Urteil. Aber er repräsentiert mir nicht ein anderes und vielleicht widersinniges Urteil des Schreibers. Ich habe nicht das Bewußtsein und darf nicht behaupten, jetzt sei das Urteil, das vorhin in dem Satze tatsächlich lag, oder durch ihn objektiv repräsentiert war — damit meine ich eben das Urteil des Schreibers —, ein anderes geworden. Allgemeiner gesagt, ich habe nicht das Bewußtsein, es sei das durch den Satz repräsentierte wirkliche oder von einem Menschen tatsächlich gefällte Urteil jetzt durch ein anderes ersetzt. Es bleibt dabei, daß der Satz mir jetzt ein anderes Urteil repräsentiert. Aber dies andere Urteil ist kein wirklich gefälltes, sondern es ist ein Urteil, das für mein Bewußtsein besteht, ohne daß ich aber demselben ein Dasein unabhängig von meinem Bewußtsein, mit einem Worte, ohne daß ich ihm Realität zuschreibe. Vielmehr ist das Urteil des Schreibers trotz meiner Änderung des Satzes das gleiche sinnvolle Urteil geblieben, kurz, ich habe nicht durch meine Änderung des Repräsentierten das Wirkliche, das dadurch repräsentiert war, verändert.

Anders in unserem Falle. Hier bedeutet Änderung des Repräsentierten, das heißt des Gehirnprozesses, eine tatsächliche Änderung des Repräsentierten, das heißt, bewirke ich oder bewirkt ein äußeres Ereignis eine Änderung des normalen Gehirnverlaufs, so ist damit eine Änderung des Bewußtseinslebens des betreffenden Individuums gegeben. Nicht nur für mein „Bewußtsein" — im beliebigen Sinne dieses Wortes —, sondern für mein Wissen, oder nicht nur für mein Bewußt-

sein, sondern realiter. Geschieht insbesondere ein schädigender Eingriff in das Gehirn, so hat damit auch das durch die Gehirnprozesse repräsentierte Vorstellungsleben des Individuums eine Schädigung erfahren.

Damit nun, scheint es, bekommt jenes „Gebundensein" des Bewußtseinslebens an das Gehirn oder jenes „Repräsentiertsein" doch einen eigenartigen Sinn. Ich habe jetzt am Ende sogar, wenn ich das Wort „Ursache" möglichst allgemein nehme, das heißt, wenn ich unter „Ursache" dasjenige verstehe, wozu ich ein anderes hinzudenken muß, die Gehirnvorgänge als „Ursache" für die Art des Ablaufes des individuellen Bewußtseinslebens bezeichnet. Dann wäre also der sinnliche Repräsentant dieses Bewußtseinslebens zugleich als Ursache desselben anzusehen. Freilich wäre es auch denkbar, daß das Gehirngeschehen nur eine sekundäre Bedingung des Bewußtseinslebens wäre und daß noch ein sehr weiter Schritt von da bis zur Ursache desselben wäre. Auch dann würde doch das Gehirn das Bedingende und das Bewußtseinsleben das Bedingte sein. Das Gehirn wäre, wie man sagt und immer wieder betont, das „unabhängig Variable", mit dessen Variation eine entsprechende und bestimmt geartete Variation des Bewußtseinslebens jedesmal notwendig gegeben wäre.

Damit nun setzen wir uns, wie es scheint, in Widerspruch mit uns selbst. Man erinnert sich, daß wir jeden Gedanken, das Gehirn verursachte das Bewußtseinsleben, oben abwiesen.

Diesen scheinbaren Widerspruch nun müssen wir auszugleichen suchen.

Betrachten wir zu diesem Ende den im Vorstehenden bezeichneten Sachverhalt genauer. Indem wir dies tun, bleiben wir dabei, die Beziehung zwischen dem individuellen Bewußtsein und „seinem" Gehirn als ein Gebundensein jenes an dieses zu bezeichnen; wir verstehen aber jetzt ausdrücklich unter dem Gebundensein dieses „ursächliche" oder quasi ursächliche Gebundensein, das reale Bedingtsein. Andererseits lassen wir doch alle jene nichtssagenden und unberechtigten Wendungen, in welchen man das Gebundensein des Bewußtseinslebens an das Gehirn gefaßt und immer wieder gefaßt hat, zur Seite: die „Lokalisation", den Satz, das Bewußtsein

sei eine „Funktion“ des Gehirns, die Rede von dem „Gehirn, das denkt“, und dergleichen.

Gegen das Gebundensein in diesem Sinne nun bestehen zunächst zwei grundsätzliche Bedenken.

Das erste ist dies: Solches Gebundensein muß, wenn es vom Naturforscher statuiert wird, doch naturwissenschaftlich denkbar sein. Aber dies ist es nicht, wenn, wie zu geschehen pflegt, dies Gebundensein auf das menschliche und tierische Gehirn beschränkt wird.

Das Gehirn ist rein naturwissenschaftlich betrachtet im Vergleich mit den sonstigen Dingen nichts als ein mannigfaltigeres und reicheres System von Atomen. Und was aus den Bewegungen dieses Systems nach allgemeinen Naturgesetzen sich ergeben kann, sind demgemäß nur besonders reiche und mannigfaltige Bewegungen bezw. die Resultanten aus solchen. Das Bewußtseinsleben aber, das im Gehirn mit dessen Bewegungen zugleich oder als etwas an sie gebundenes sich ergeben soll, ist nicht eine Bewegung von besonderer Mannigfaltigkeit, sondern ist im Vergleich mit aller Bewegung etwas absolut Neues; oder die vom Bewußtsein begleiteten Bewegungen sind etwas Neues im Vergleich mit den sonst in der Welt entstehenden Bewegungen, die als bloße oder nackte Bewegungen betrachtet werden. Mit der Anerkennung des die Gehirnbewegungen begleitenden Bewußtseinslebens oder mit der Statuierung, daß die Gehirnvorgänge nicht gleichfalls „nackte“, sondern von Bewußtseinsleben begleitete Bewegungen seien, ist also ein absolutes Wunder statuiert.

Dies aber schwindet nur dann, wenn wir auch sonst in der Welt außerhalb des Gehirns überall an Bewegungen Bewußtseinserlebnisse gebunden sein lassen, wenn wir also den psychophysischen Parallelismus zum universalen Parallelismus erweitern. Dies heißt nicht, wir sollen an jedes einzelne Geschehen in der Natur als einzelnes ein Bewußtseinsleben gebunden denken. Auch im Gehirn denken wir ja nicht etwa an die Bewegungen eines einzelnen Atomes, sondern an Systeme solcher Bewegungen, oder an Bewegungen in Systemen von Atomen, Bewußtseinserlebnisse gebunden.

Dabei bedenke man zugleich, daß es Bewußtseinserlebnisse für sich ohne ein Bewußtsein, in dem sie vorkommen, das heißt

ohne ein Ich, das sie erlebt und in sich zur Einheit zusammenfaßt, nicht gibt, daß solche für sich gedachten, in der Luft oder im Nichts schwebenden einzelnen Bewußtseinserlebnisse ein Ungedanke sind, ein bloßes leeres Wort. Sage ich also, daß Bewußtseinserlebnisse überall an das physische Geschehen in der Welt gebunden seien, so sage ich, daß es außerhalb des individuellen menschlichen oder tierischen Bewußtseins Bewußtseinseinheiten oder Iche gibt. An welches physische System freilich, ob an ein mehr oder minder umfassendes, ob an eine Welt aus vielen Gestirnen etwa, oder an den einzelnen pflanzlichen Organismus, ein Ich gebunden sei, dies wissen wir nicht.

In jedem Falle müssen wir aber an die physische Welt und das physische Weltgeschehen überhaupt ein einheitliches Bewußtsein, also ein Ich gebunden denken. Die Vielheit der physischen Erscheinungen faßt sich für die sinnliche Anschauung zusammen in dem einen Raum, der sie alle in sich befaßt. Sie stellt sich der naturwissenschaftlichen Erkenntnis dar als der eine Kausalzusammenhang alles dessen, was den Sinnen gegeben ist, überhaupt. Eben damit faßt sich das Wirkliche, das diesen Erscheinungen zugrunde liegt, zusammen in eine reale Einheit oder in eine einzige Substanz. Der eine Raum ist die Weise, wie diese reale Einheit der sinnlichen Anschauung sich darstellt. Der durchgängige Kausalzusammenhang der Erscheinungen ist der naturwissenschaftliche Repräsentant dieser realen Einheit. Und denken wir nun an die Welt der physischen Erscheinungen überall Bewußtseinsleben gebunden und fassen die Erscheinungen in eine Einheit zusammen, so faßt sich auch jenes Bewußtseinsleben in eine Einheit, die Einheit eines einzigen Bewußtseins, eines Weltbewußtseins oder Welt-Ich zusammen.

Dies aber müssen wir genauer bestimmen. Soeben gebrauchte ich von neuem den Ausdruck Repräsentation. Dies erinnert uns wiederum daran, daß wir das Gebundensein des individuellen Bewußtseins an das Gehirn fassen mußten als ein Repräsentiertsein desselben durch die Gehirnerscheinungen. Ebenso nun muß dies, daß an das Ganze der sinnlichen Erscheinungen das All- oder Weltbewußtsein gebunden sei, für uns heißen, es sei uns durch dies Ganze der sinnlichen Erscheinungen das eine Weltbewußtsein repräsentiert. Damit

hat zugleich jene reale Einheit, die wir schon früher dem Ganzen der sinnlichen Erscheinungen zugrunde legen mußten, einen Namen gewonnen. Diese reale Einheit ist das Welt-Bewußtsein oder Welt-Ich. Wir haben jene früher auch mit dem allgemeinen Namen der „Weltsubstanz" belegt. Diese wandelt sich also jetzt in jenes Weltbewußtsein oder jenes Welt-Ich. Von der Weltsubstanz sagte ich, sie liege den Erscheinungen zugrunde. Es ist aber letzten Endes dasselbe, ob ich sage, die Erscheinungen „repräsentieren" etwas oder es „liege" ihnen dies, was sie repräsentieren, „zugrunde". Ist das Ganze der sinnlichen Erscheinungen Repräsentant des Allbewußtseins, so bedarf es jedenfalls keiner anderen realen Einheit mehr, die ihm zugrunde läge.

Jetzt nun wenden wir uns wiederum zum Gehirn und zum individuellen Bewußtsein zurück. Dabei besinnen wir uns, daß das individuelle Ich nicht eine für sich beziehungslos dastehende Welt ist, sondern daß es ein Teil ist in der realen Welteinheit, die wir jetzt als das Weltbewußtsein begreifen. Und gleicherweise ist das Gehirn nicht eine Welt der Erscheinungen für sich, sondern es ist eine Stelle im Ganzen der Welterscheinungen überhaupt, in dies Ganze verflochten, von ihm an seiner Stelle Wirkungen empfangend und darauf wirkend. Damit bestimmt sich die repräsentierende Funktion des Gehirns näher. Dasselbe ist der Repräsentant nicht sowohl des individuellen Bewußtseins schlechtweg, als vielmehr des Zusammenhanges, in welchem das individuelle Bewußtsein mit weiteren Inhalten der Welteinheit, das heißt des Weltbewußtseins, steht. Es ist der Repräsentant der Stelle, wo im Weltbewußtsein das individuelle Bewußtsein hervortritt, wo jenes dies in sich gestaltet oder zu ihm sich vereinzelt. Und es ist damit zugleich der Repräsentant der Beziehungen, in welchen das individuelle Ich innerhalb der Einheit eines Welt-Ich zu sonstigen Inhalten desselben steht.

Mit dem hier Gesagten schwindet nun auch der Widerspruch, der oben sich ergab, das heißt der Widerspruch, der darin liegt, daß das Gehirngeschehen bloßer Repräsentant des individuellen Bewußtseins sein soll, und daß doch Änderungen des Gehirngeschehens Änderungen des Bewußtseinslebens bedingen, oder daß das Gehirngeschehen Repräsentant ist des Bewußtseinslebens in dem Sinne, daß eine Änderung des Re-

präsentanten durch irgendein Geschehen außerhalb des Gehirns zugleich eine Änderung in dem repräsentierten Bewußtseinsleben repräsentiert. Oder genauer gesagt, es schwindet der Widerspruch, der darin liegt, daß wir das Gehirngeschehen zunächst als Repräsentanten oder als Symbol und nicht als Ursache des Bewußtseinslebens fassen mußten und daß doch dann das Gehirngeschehen als das unabhängig Variable erschien, durch dessen Variation eine entsprechende Variation des Bewußtseinslebens bedingt ist.

An ein physisches Geschehen außerhalb des Gehirns knüpfe sich ein physisches Geschehen im Gehirn nach mechanischer Gesetzmäßigkeit. Dies heißt jetzt für uns: in der Welt der sinnlichen Repräsentanten des Wirklichen, das Bewußtseinsleben ist, knüpft sich an einen Repräsentanten ein anderer Repräsentant. Ein Zusammenhang von Repräsentanten also liegt vor in dem mechanischen Zusammenhang des physischen Geschehens. Und dieser Zusammenhang repräsentiert uns einen Zusammenhang in dem Wirklichen, also dem Bewußtseinsleben. Dieser ist aber nicht mehr ein Zusammenhang in dem Bewußtseinsleben des Individuums, sondern ein solcher in dem All- oder Weltbewußtsein, nämlich an der Stelle, wo das Allbewußtsein das individuelle Bewußtsein in sich trägt. Was besagt also dies, daß ein Eingriff in das Gehirngeschehen das Bewußtseinsleben des Individuums modifiziere? Es besagt nur, daß das individuelle Bewußtseinsleben nicht eine in sich abgeschlossene Welt ist, sondern ein Teil des Welt-Ganzen, das wir als Weltbewußtsein begreifen, daß es also durch dies Welt-Ganze und das Geschehen in ihm, oder vermöge des einheitlichen Zusammenhanges des einen Weltbewußtseins in sich, variabel ist, daß aber die Änderung des individuellen Bewußtseins durch seine Zusammengehörigkeit mit dem Weltbewußtsein oder auf Grund jenes durchgängigen Zusammenhanges des Weltbewußtseins mit sich selbst, der in dem Zusammenhang der sinnlichen Erscheinungen repräsentiert ist, als physische Einwirkung auf das Gehirn uns erscheint. Der physische Vorgang, der physische Eingriff in das Gehirn, so sagten wir, modifiziere das Bewußtseinsleben. Statt dessen müssen wir jetzt sagen, der physische Vorgang und die Modifikation des Gehirns durch ihn ist der Repräsentant oder ist das sinnliche Zeichen oder Symbol dafür, daß aus

dem Weltganzen, das heißt dem Weltbewußtsein, heraus eine Modifikation des individuellen Bewußtseinslebens stattfindet. Oder allgemeiner und paradox gesprochen: Nicht weil in der physischen Welt etwas geschieht, ändert sich etwas in der Welt des individuellen Bewußtseins, sondern weil in der Welt des Bewußtseins überhaupt etwas geschieht, ändert sich etwas in der physischen Welt, das heißt in der Welt, in der uns jene einzig wirkliche Welt erscheint. Jene Art der Bezeichnung des Sachverhaltes träfe die Sache so wenig, als es die Sache treffen würde, wenn ich auf die Frage, warum der Sinn einer Dichtung in einer neuen Auflage eine Veränderung erfahren habe, antworten wollte, weil der Setzer andere Typen gesetzt oder weil er die Typen anders gesetzt hat. Dies wäre an sich gewiß nicht unrichtig. Aber warum hat der Setzer andere Typen gesetzt? Weil der Dichter sein Gedicht an einer Stelle anders gefaßt hat und damit dem Setzer eine andere Typensetzung vorschrieb.

Zum gleichen Ergebnis aber führt uns ein völlig anderer Gedankengang. Wir gehen dabei wiederum aus von dem „Gebundensein des individuellen Bewußtseinslebens an das Gehirn"; und verstehen wiederum unter dem Gebundensein das reale Bedingtsein des individuellen Bewußtseins durch „sein" Gehirn, denken also an die Tatsache, daß das Gehirn das unabhängig Variable ist, mit dessen Variation eine Variation des individuellen Bewußtseins, das daran gebunden ist, zugleich notwendig gegeben ist. Wir achten aber jetzt auf das zweite Bedenken, das gegen dies Gebundensein zu erheben ist. Von zwei Bedenken sprach ich ja oben, denen dieser Gedanke unterliege.

Wenn ich von einem solchen Gebundensein an das Gehirn spreche, was eigentlich meine ich dann mit dem Worte „Gehirn", das heißt, wo ist dasjenige, woran das Bewußtseinsleben des Individuums realiter, obzwar nicht räumlich gebunden ist? Man versteht aus Früherem den Sinn der Frage. Das Gehirn ist räumlich ausgedehnt, also da und dort im Raume. Es ist nirgends als Ganzes. Sondern, was da ist und dort, das sind nur Stücke desselben, einzelne räumlich getrennte Atomkomplexe und Bewegungsvorgänge in solchen. An welches Stück nun ist das Bewußtsein im angegebenen

Sinne gebunden? Vielleicht sagt man, an dies Stück oder „Zentrum" dies, an jenes jenes Bewußtseinserlebnis. Aber die Bewußtseinserlebnisse als einzelne, die voneinander getrennt an diese oder jene räumlich gesonderten Stücke des Gehirns gebunden sein könnten, gibt es nicht, sondern es gibt nur die Einheit des Bewußtseins. Und es gibt nur in dieser Einheit, oder unter Voraussetzung derselben, die einzelnen Bewußtseinserlebnisse. Wohl können die einzelnen Bewußtseinserlebnisse im abstrakten Denken herausgelöst werden. In Wahrheit aber ist das einzelne Bewußtseinserlebnis ein bloßes Wort, wofern ich nicht dabei das Bewußtsein voraussetze, oder wofern ich nicht damit das Bewußtsein, das heißt die Einheit des Bewußtseins, obzwar an einem Punkte von mir speziell ins Auge gefaßt, meine.

Und an was nun ist dies eine Bewußtsein gebunden? An dies hier und jenes dort Befindliche, an dies oder jenes Stück, Molekül, schließlich Element des Gehirns? Ist das Bewußtsein so oft da, als es Orte im Gehirn oder als es Teile des Gehirns gibt? Dies ist natürlich nicht die Meinung. Das „Bewußtsein" kann nur gebunden sein an das Gehirn als Ganzes oder als Einheit. Aber wo ist diese Einheit, die jetzt von den Stücken geschieden werden muß? Wo also ist dasjenige, woran das Gehirn gebunden gedacht wird? Die Antwort lautet: Diese Einheit ist nirgends, solange nämlich die Frage nach dem „Wo" einen räumlichen Sinn hat. Das heißt diese Einheit ist nicht in der Sinnenwelt, sondern in der Welt, die dem sinnlich Gegebenen, wie auch demjenigen, in das der Physiker dies sinnlich Gegebene umdenkt, zugrunde liegt. Das Bewußtsein ist an das Gehirn gebunden, das heißt: es ist an dasjenige gebunden, was in den Gehirnerscheinungen uns erscheint. Dies aber ist zunächst ein X. Und es ist eine Stelle in dem großen X, das wir den Weltgrund nennen, und nur als Weltbewußtsein begreifen können.

Wie man sieht, sind wir hier an den Punkt gelangt, wo die mechanistische Betrachtung der Außenwelt endgültig scheitert, und damit der Glaube an die objektive Existenz des Raumes, wodurch jene Betrachtungsweise gefordert ist, von neuem und in unmittelbar einleuchtender Weise zergeht. Wenn Bewußtsein für uns an ein räumlich Ausgedehntes gebunden ist, so entsteht notwendig die Frage, wo in dem räumlich Aus-

gedehnten denn dasjenige sei, woran dasselbe gebunden sei, ob etwa das Bewußtsein als Ganzes an diesen und auch an jenen Teil des räumlich Ausgedehnten gebunden sein solle, oder ob die Meinung die sei, daß ein Teil des Bewußtseins oder eine Komponente desselben an diesen, ein anderer Teil oder eine andere Komponente an jenen Teil des räumlich Ausgedehnten gedanklich anzuknüpfen oder als ihm zugehörig, als notwendig mit ihm zugleich gegeben, zu denken sei. Im ersteren Falle nun vermehrfachen wir in unseren Gedanken das Bewußtsein. Und im letzteren zerlegen wir es in Teile oder Komponenten, lassen es aus Teilen sich zusammensetzen oder als Resultante aus dem Zusammenwirken der Komponenten entstehen. Beides aber geht nicht an. Ist es aber so, trifft beides nicht zu, oder sind beide Gedanken unzulässig, dann bleibt bloß die Möglichkeit: Das Bewußtsein als Ganzes oder als Einheit ist an das Ganze des räumlich Ausgedehnten oder an dies räumlich Ausgedehnte als Einheit gebunden.

Dies darf aber nicht etwa so gewendet werden, daß man sagt, wir müssen das Bewußtsein als Ganzes an die Teile des Ausgedehnten knüpfen, wenn wir, in unseren Gedanken, diese Teile zum Ganzen zusammenfassen. Denn dies hieße, die Notwendigkeit, das Bewußtsein als vorhanden zu denken, sei gebunden an diese unsere subjektive Zusammenfassung. Und dies kann ja nicht die Meinung des Satzes sein, es sei das Bewußtsein an das Ganze des Gehirns gebunden. Nicht um das Ganze oder um die Einheit des räumlich ausgedehenten Gehirns, die wir denken, oder denkend schaffen, handelt es sich, wenn wir sagen, es sei das Bewußtsein an die Einheit des räumlich ausgedehnten Gehirns gebunden, sondern es handelt sich um eine Einheit, die objektiv oder an sich existiert. Nicht daß an unsere Zusammenfassung der Teile des räumlich Ausgedehnten, sondern daß an die vorhandene und von unserem Zusammenfassen, wie überhaupt von unserm Bewußtsein, unabhängig bestehende Einheit derselben das Bewußtsein gebunden sei, wollen wir damit zu verstehen geben. Dann aber fragt es sich, was denn diese Einheit sei, was mit dieser wirklichen oder tatsächlichen, von unserem zusammenfassenden Denken unabhängig bestehenden Einheit gemeint sei? Die Frage lautet, was ist diese an sich bestehende Einheit? Und dann weiter:

wo ist sie? Denn irgendwo muß sie doch sein, wenn sie wirklich ist, und wenn alles Wirkliche im Raum ist.

Keine jener beiden oben zuerst erwähnten Betrachtungsweisen geht, wie gesagt, in unserem Falle an. Das individuelle Bewußtsein ist weder an diesen und auch an jenen Teil des Gehirns gebunden, so daß so viele individuelle Bewußtseinseinheiten oder Iche an das Gehirn gebunden wären, als es Teile des Gehirns gibt. Es müßten ja dann schließlich unendlich viele individuelle Iche oder „Bewußtseine" an das Gehirn gebunden sein. Ebensowenig aber geht es an, das Bewußtsein in Teile zu zerlegen und zu sagen, der eine Teil sei an diesen, der andere an jenen Teil des Gehirns gebunden, und aus diesen Teilen setze sich das Ganze zusammen oder ergebe sich das Ganze wie eine Resultante aus ihren Komponenten. Das individuelle Bewußtsein hat keine Teile, sondern es ist eine Einheit, die einzige Einheit schließlich, die wir kennen. Es ist die Einheit der Bewußtseinserlebnisse eines Ich, oder eine Einheit in diesem Ich, das sie erlebt und in ihnen sich erlebt. Oder es ist die Einheit des Ich, das als dies eine und selbe alle seine Erlebnisse erlebt und damit in sich selbst zur absoluten Einheit zusammenschließt. Aus dieser Einheit können gewiß, wie gesagt, in einem abstrahierenden Denken die einzelnen Bewußtseinserlebnisse, Empfindungen, Vorstellungen usw. herausgegriffen werden. Dabei aber muß ich immer wissen, daß ich sie eben nur in meinem abstrahierenden Denken heraushebe; daß also dasjenige, was ich damit trenne, sachlich nicht getrennt, sondern absolut eines ist.

Ist danach das Bewußtsein an ein Etwas gebunden, so kann dies Etwas nicht ein Ausgedehntes sein. Ist es an ein Physisches gebunden, so ist dies Physische in Wahrheit nicht ausgedehnt, also nicht räumlich. Und damit ist es kein Physisches mehr.

Und damit zerfällt zugleich die räumliche Ausdehnung dessen, was uns als physische Welt erscheint, überhaupt. Der Raum wird in unwiderlegbarer Weise zur bloßen Anschauungsform, vermöge welcher erst aus dem an sich nur Intensiven das Extensive für uns entsteht.

Und was ist nun jenes Intensive? Was also ist das Tatsächliche, woran das Ich gebunden ist? Hier sei erst eine allgemeine Bemerkung gestattet, die an das Wort „Tatsache" sich anknüpft. Es ist die: Wir sind in der Wissenschaft in Gefahr, den Tatsachensinn zu verlieren oder den Begriff der Tatsache auf den Kopf zu stellen. Dann ist die Zeit, daß er wiederum auf seine Füße gestellt werde. Man nennt das Gehirn eine Tatsache. In Wahrheit ist es ein Komplex von Erscheinungen. Derselbe ist von der Naturwissenschaft übersetzt in ihre mechanistische Betrachtungsweise. Damit aber hat das Gehirn nicht aufgehört, ein Komplex von Erscheinungen zu sein. Gewisse Erscheinungsweisen des Wirklichen hat dabei die Naturwissenschaft abgestreift. Sie hat die Erscheinungsweisen, wie sie für die einzelnen Sinne bestehen, zurückgeführt auf eine einzige allgemeinere Erscheinungsweise, das heißt auf die Anschauungsform des Raumes. Aber auch diese ist doch eine Erscheinungsweise.

Und was sind die sonstigen naturwissenschaftlichen Tatsachen? Sie sind gleichfalls Erscheinungen, in die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise umgesetzt, das heißt wiederum, sie sind Erscheinungen, in welchen die vielen voneinander unterschiedenen Erscheinungsweisen auf jene einzige Erscheinungsweise zurückgeführt sind. Sie sind also in Wahrheit nicht Tatsachen. Und so gibt es überhaupt keine naturwissenschaftlichen Tatsachen. Ja, es widerspricht dem Sinne des Wortes Naturwissenschaft, wenn von naturwissenschaftlichen Tatsachen geredet wird. — Man sieht, daß ich hier das Wort Tatsache im strengen Sinne oder in seinem eigentlichen Sinne nehme. Aber es versteht sich am Ende von selbst, daß wir Begriffe, wenn wir sie einmal gebrauchen, streng nehmen.

Daß die Naturwissenschaft nicht auf Tatsachen ausgehe, dies gesteht denn auch der Naturforscher unserer Tage bereitwillig zu. Ja er legt vielleicht hierauf den äußersten Nachdruck. Wir haben die Rede kennen gelernt, die Naturwissenschaft „beschreibe" nur die Erscheinungen; und wir haben gesehen, in welchem Sinne dieselbe richtig ist.

Freilich alle Erscheinungen sind in gewissem Sinne doch zugleich Tatsachen. Vielleicht antwortet jemand auf die Frage, was eine Tatsache sei: Tatsache sei das, was ich sehe oder

höre. Hier nun ist zweifellos das Sehen und Hören eine Tatsache. Und es ist Tatsache, daß ich dies oder jenes sehe und höre. Aber etwas völlig anderes ist die Behauptung, das Gesehene und Gehörte selbst sei Tatsache.

In gleichartigem Sinne nun sind alle Erscheinungen Tatsachen. Das heißt, es ist Tatsache, daß ich diese oder jene Erscheinung habe. Mit anderen Worten das Erscheinen ist dabei jedesmal zweifellose Tatsache. Aber von diesem Erscheinen sind die Erscheinungen im Sinne dessen, was mir in der sinnlichen Wahrnehmung gegeben ist, es ist vom Stattfinden der Erscheinungen, von der Tatsache, daß meinem Geiste etwas gegenübersteht, dies ihm Gegenüberstehende selbst, wohl zu unterscheiden. So gewiß das Erscheinen von etwas oder das Gegebensein jederzeit unleugbare Tatsache ist, so gewiß sind die Erscheinungen im Sinne dessen, was mir darin gegeben ist, nicht Tatsachen. Auch in den Erscheinungen steckt freilich eine Tatsache oder es erscheint mir darin etwas Tatsächliches. Aber was dies an sich ist, davon weiß die Naturwissenschaft nichts, ja danach fragt sie ihrer Natur nach nicht. Sie fragt nicht nach dem Wesen dessen, was mir in dieser oder jener Weise erscheint.

Damit ist nicht geleugnet, daß die Naturwissenschaft eine Wissenschaft „von" oder über Tatsachen sei. Sie erkennt die Gesetzmäßigkeit der Beziehungen zwischen ihnen, obzwar jedesmal in der Sprache der Erscheinungen, insbesondere in der Sprache derjenigen Erscheinungsform, die wir die Anschauungsform des Raumes nennen. Aber wir müssen eben unterscheiden: Erkenntnis „der" Tatsachen und Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit „zwischen" solchen.

Das Erscheinen, so sagte ich soeben, oder das Gegebensein, sei immer, wenn es stattfinde, eine unleugbare Tatsache. Diese Tatsache aber ist eine Bewußtseinstatsache oder ist eine solche Tatsache, die das Ich betrifft. Ich bin es ja doch, der sieht, hört, kurz, dem etwas erscheint. Damit nun sind überhaupt die Tatsachen bezeichnet, die allein in unserem strengen Sinne Tatsachen genannt werden dürfen. Es sind die Bewußtseinstatsachen oder die Bewußtseinserlebnissse. Auch die Erscheinungen, sofern sie Tatsachen sind, sind Bewußtseinserlebnisse. Und umgekehrt, nur das Bewußtseinserlebnis, daß ich eine Erscheinung habe oder daß mir etwas erscheint,

ist eine „Tatsache“ in unserem Sinne. Und so sind überhaupt allein die Bewußtseinserlebnisse letzte Tatsachen. Und in ihnen allen steckt, als die fundamentalste Tatsache, das Ich. Vielmehr diese Tatsache umfaßt alles, was in unserem absoluten Sinne Tatsache heißen darf. Dabei verstehe ich unter dem Ich nicht das Abstraktum Ich, sondern das Ich, wie es sich erlebt, also dasjenige, das dies Bestimmte empfindet und vorstellt, denkt, will usw.

Ich sagte oben, es werde von Naturforschern dies, daß die Naturwissenschaft nur auf die Erscheinungen gehe, besonders betont. Vielleicht aber erleben wir es, daß diese Einsicht bei diesem oder jenem Naturforscher nicht allzulange Stich hält. Ja vielleicht geschieht es, daß dieselbe im nächsten Momente in ihr Gegenteil umschlägt. Was erst der feierlichen Erklärung des Naturforschers zufolge Erscheinung war, das ist für ihn mit einem Male Tatsache und schließlich gar letzte Tatsache geworden.

Dieser seltsame Wandlungsprozeß ist aber am Ende nicht unverständlich. Schon das gemeine Bewußtsein hat nicht völlig unrecht, wenn es nicht nur sein Sehen und Hören, sondern das Gesehene und Gehörte selbst als Tatsache, ja als „die“ Tatsache bezeichnet. Dasselbe lebt nun einmal durchaus in der Welt der sinnlichen Erscheinungen. In diese ist es ganz und gar verflochten, darin liegen seine Interessen. Nichts zwingt dasselbe, aus der Sphäre der sinnlichen Erscheinungen hinaus zu gehen. In diesem Sinne ist die Welt der Erscheinungen in der Tat zwar nicht die Welt der Tatsachen, aber doch die Welt seiner Tatsachen.

Dagegen hat die Naturwissenschaft freilich Anlaß, über die Erscheinungswelt des naiven Bewußtseins hinauszugehen. Aber auch sie geht nur so weit, als ihr Interesse reicht. Ihr Interesse nun ist nicht das praktische Interesse des naiven Bewußtseins, sondern das wissenschaftliche Interesse, die Gesetzmäßigkeit des Wirklichen zu erkennen, das heißt, das Gegebene dem Gesetz des Geistes unterzuordnen. Durch dies Gesetz getrieben setzt sie an die Stelle der sinnlichen Erscheinungen ihre Betrachtungsweise. Aber nun nennt sie, was diese ergibt, die Tatsache. Und sie hat damit wiederum recht. Das heißt, sie hat damit ihre Tatsachen gewonnen, die Tatsachen, die ihrem Tatsacheninteresse genügen.

Aber diese ihre Tatsachen sind darum doch, so wenig wie jene Tatsachen des naiven Bewußtseins, die Tatsachen.

Indem nun aber der Naturwissenschafter seine Tatsachen, die doch auch nur Erscheinungen sind, begreiflicherweise als die Tatsachen nimmt, ist es am Ende nur konsequent, wenn er nun umgekehrt die wirklichen Tatsachen in Erscheinungen verwandelt.

Und dies ist von naturwissenschaftlicher Seite in der Tat geschehen. Man spricht von psychischen „Erscheinungen", und meint damit die Tatsachen des Bewußtseins. Aber das Bewußtseinsleben ist das einzige, was nicht erscheint, oder mit Rücksicht worauf der Begriff der Erscheinung völlig sinnlos wird. Das Ich oder das Bewußtsein, wobei ich wiederum mit dem Ich nicht das Abstraktum „Ich" meine, sondern das Ich, so wie es erlebt wird, das Ich mit seinem Empfinden, Vorstellen, Wollen, mit den von ihm unmittelbar erlebten Zuständlichkeiten seiner selbst, die wir Gefühle nennen, ist die einzige absolute Tatsache. Sie ist es, weil dies Ich und seine Erlebnisse das einzige sind, was erlebt wird.

Und nachdem man so die Erscheinungen in Tatsachen und die Tatsachen in Erscheinungen verkehrt hat, zieht man vielleicht aus diesem Begriffsspiel die letzte Konsequenz und macht die Tatsachen zu Erscheinungen jener sogenannten Tatsachen. Man macht insbesondere das Ich oder das Bewußtsein zu einer Erscheinung des Gehirns. Damit ist dann der Punkt erreicht, wo jene Begriffsverkehrung, die in ihrem ersten Anfange wohl verständlich erschien, sich selbst ad absurdum führt. Indem man das Bewußtsein zu einer Erscheinung von Erscheinungen macht, begeht man genau denselben Widersinn, den man begehen würde, wenn man Wirklichkeit und Traum vertauschte, das heißt wenn man das Geträumte das Wirkliche und das Wirkliche ein Geträumtes nennte und in Konsequenz davon das Wirkliche erklären wollte, indem man es darstellte als den wirklich geträumten Traum eines nur geträumten Menschen.

Was ich im Vorstehenden festlegen wollte, ist dasselbe, was ich schon früher gelegentlich berührte, damals nämlich als ich von mittelbarer und unmittelbarer Gewißheit, ich hätte auch sagen können: von mittelbarer und unmittelbarer Erfahrung, sprach. Diesen Gegensätzen stellt sich in

der Tat zur Seite oder mit ihnen deckt sich der Gegensatz der beiden Arten von „Tatsachen". Die einen sind — die Tatsachen, das heißt die nackten Tatsachen, die anderen sind die bekleideten oder umkleideten, nämlich von den sinnlichen Erscheinungsweisen umkleideten und von der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise umhüllten Tatsachen, die eben damit nicht Tatsachen sind. Eine Tatsache der ersteren Art ist nur die erlebte oder ist nur das Ich und seine Erlebnisse.

Es geht aber mit der Verschiebung des Tatsachenbegriffes, wie er dann vorliegt, wenn Erscheinungen Tatsachen genannt werden, eine andere Begriffsverschiebung Hand in Hand. Tatsachen, sagt man, müssen „objektive", sie dürfen nicht mit der „Subjektivität" behaftete Tatsachen sein. Aber hier wird nun in sonderbarster Weise mit den Worten Objektivität und Subjektivität gespielt. Zu Unehren der Psychologie muß es gesagt werden, daß auch sie an diesem Spiel sich beteiligt. Tatsachen sollen „objektiv", nicht „subjektiv", sein, das heißt die Weisen, wie sie für das Subjekt da sind, oder ihm erscheinen und von ihm betrachtet werden, sollen von ihnen losgelöst sein. Nur objektive Tatsachen in diesem Sinn sind wissenschaftliche Tatsachen. Nun aber versteht man andererseits unter objektiven Tatsachen diejenigen, die Objekte, das heißt von dem Ich verschiedene Gegenstände betreffen, unter den subjektiven solche, die das Subjekt angehen oder von ihm gelten. Und indem man jetzt diese „Objektivität" mit jener anderen vertauscht, proklamiert man als die einzigen wissenschaftlichen Tatsachen diejenigen, welche die Objekte betreffen.

Damit aber wird von neuem der Begriff der Tatsache auf den Kopf gestellt. Die objektiven Tatsachen in dem Sinne solcher Tatsachen, welche die Objekte betreffen, oder die von den Gegenständen gelten, die von dem Ich verschieden sind, sind in Wahrheit in dem zweiten Sinne des Wortes nicht objektive, sondern subjektive Tatsachen. Das heißt die Objekte sind nun einmal nur so, wie sie das Subjekt auffaßt, gegeben. Die auf sie bezüglichen Tatsachen, wie sie die Naturwissenschaft verkündet, sind darum notwendig subjektiv gefärbte Tatsachen. Sie sind „umkleidete" Tatsachen. Umgekehrt, wollen wir objektive Tatsachen, das heißt nackte

Tatsachen, so finden wir sie im Ich und seinem Erleben, und einzig hier.

Ich sagte oben, es gebe keine naturwissenschaftlichen Tatsachen. Sofern das Ich, und was es erlebt, den Gegenstand der Geisteswissenschaft ausmacht, dürfen wir zu jener negativen jetzt die positive Erklärung fügen: Es gibt einzig und allein geisteswissenschaftliche Tatsachen. Oder, wenn wir das Ich durch das „selbst" ersetzen: es gibt keine Tatsachen der Naturwissenschaft, sondern es gibt, das Wort Tatsachen im strengen Sinne genommen, einzig die Tatsachen der Selbsterkenntnis.

Wir nun suchen hier Tatsachen. Wir fragen insbesondere, woran das Ich oder Bewußtsein tatsächlich gebunden sei. Wir fragen nicht, wie das, woran es gebunden sei, uns erscheine, oder wie es in der naturwissenschaftlichen Betrachtung sich ausnehme, sondern, was es in sich selbst sei.

Und darauf nun gibt es nur die eine Antwort: Das Ich ist an dasjenige gebunden, an das es sich gebunden erlebt, oder an das es sich unmittelbar gebunden weiß. Die Existenz des Ich, so sagte ich oben, ist sein Sicherleben. So kann auch sein Gebundensein an irgend etwas in der Welt nur ein von ihm erlebtes Gebundensein sein. Es hat keinen Sinn zu fragen, woran das individuelle Bewußtsein gebunden sei, wenn die Frage nicht den Sinn hat, woran es sich gebunden wisse. Das Bewußtsein hat nun einmal keine physische, sondern es hat ideelle Existenz, keine Existenz in der physischen Welt der Erscheinungen, sondern Existenz in der ideellen Welt des Bewußtseins. Nur in dieser ideellen Welt kann es demnach an etwas gebunden sein. Und das, woran es gebunden ist, muß selbst dieser ideellen Welt angehören. Es muß also Bewußtsein sein. Diese ideelle Welt ist aber zugleich die absolut reale. Die Existenz des individuellen Bewußtseins ist absolute Wirklichkeit. Und so können wir das soeben Gesagte auch so ausdrücken: Nur in der Welt dieser absoluten Wirklichkeit kann jenes Gebundensein stattfinden. Wirkliches in diesem Sinne des absolut Wirklichen kann nur an Wirkliches, das in gleichem Sinne wirklich ist,

gebunden sein. Es ist darum nichts gewisser, als daß das Bewußtsein *nicht* an das Gehirn gebunden ist. Sondern es ist gebunden an das unmittelbar erlebte oder erlebbare Reale, das im Gehirn *erscheint*.

Damit sind wir in unserer gesamten Betrachtung an die Stelle gelangt, wo wir auf das bestimmteste sagen können, was den Gehirnerscheinungen und damit weiterhin den Erscheinungen überhaupt zugrunde liegt. Wir brauchen nur zuzusehen, an was das Ich gebunden ist, das heißt, an was es sich unmittelbar gebunden *weiß*.

Eine teilweise Antwort hierauf nun lautet: Ich finde mich in meinem Denken, das heißt in meinem Urteilen, gebunden durch das Denkgesetz, oder durch ein an mich herantretendes „Du sollst so und nicht anders denken". In diesem „Du sollst" nun erlebe ich ein Ich, das nicht dieses individuelle Ich ist. An dies also finde oder weiß ich mich unmittelbar gebunden.

Das Denkgesetz fordert, vielmehr es *ist* die Forderung, ich *solle* ihm gemäß denken. Und was ist dabei das Fordernde oder wer fordert von mir? Darauf muß ich antworten: nicht etwas außer mir. Sondern ich erlebe die Forderung oder jenes „Du sollst" *in mir*. Ich erlebe die Forderung als eine aus mir an mich ergehende, oder als eine von mir an mich gestellte. Ich erlebe also in dieser Forderung mich selbst doppelt, oder erlebe darin ein doppeltes Ich. Ich erlebe in mir ein *mir*, diesem individuellen Ich, *gesetzgebendes Ich*. Ich erlebe zum anderen dies *individuelle* Ich, *dem* jenes das Gesetz gibt.

Wir nennen jenes Ich auch die Vernunft und speziell die theoretische Vernunft. Hier nun entsteht die Frage: Was ist diese Vernunft? Man meint vielleicht, sie sei ein Abstraktum, herausgedacht aus den einzelnen Denkakten dieses oder jenes individuellen Ich, oder herausgedacht aus den aufeinander folgenden Denkakten, die *ich* vollbringe. Aber dies geht nicht an. Das Konkretum zu diesem Abstraktum müßte dieses oder jenes vernünftige Denken eines Menschen sein, so wie das Konkretum zu dem Abstraktum „Farbe" die da und dort in der Welt vorkommende Farbe ist. Aber aus solcher Abstraktion könnte sich nur das Abstraktum „Vernünftigkeit" ergeben. Und von dieser ist die *Vernunft* wohl

zu unterscheiden. Diese ist so wenig das zu der größeren oder geringeren menschlichen Vernünftigkeit gehörige Abstraktum, daß vielmehr der Begriff der Vernünftigkeit die Vernunft als Maßstab voraussetzt. Mein tatsächliches Denken ist an sich betrachtet nicht vernünftig, noch unvernünftig, sondern es ist einfach so, wie es ist. Erst durch die Messung an einem von mir nicht geschaffenen, sondern mit dem Anspruche auf absolute Geltung mir entgegentretenden Maßstabe gewinnen die Worte vernünftig und unvernünftig einen Sinn. Sie besagen die Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit diesem Maßstabe.

Oder ist die Vernunft nicht ein Abstraktum, sondern ein Kollektivum, der Inbegriff des vernünftigen Denkens, das da und dort in der Welt vorkommt? Auch so verhält es sich in der Tat nicht. Habe ich das Bewußtsein, daß die Vernunft mir gebiete, so und nicht anders zu denken, so habe ich nicht das Bewußtsein, daß der „Inbegriff des vernünftigen Denkens" in der Welt mir solches gebiete. Im übrigen setzt auch hier wiederum der Begriff der „Vernünftigkeit" irgendeines Denkens die Vernunft als Maßstab, woran ich sie messe, voraus.

Völlig widersinnig wäre es weiter, wenn man sagen wollte, vernünftig sei das Denken, das dem „Zwecke des Erkennens" entspricht, und „Vernunft" sei nur der Ausdruck für diesen Zweck. In Wahrheit setzt auch dieser Zweck die „Vernunft" voraus. Erkennen, so wurde zum öfteren, obzwar in andern Worten, gesagt, heißt: die Welt so denken, wie es die Vernunft gebietet oder heißt: sie dem Denkgesetz gemäß denken und gegebenenfalls umdenken. „Ich bezwecke das Erkennen", das heißt also: ich will die Welt so denken, wie es die Vernunft mir vorschreibt. Danach kann ich den Zweck des Erkennens nicht haben, ohne daß dabei die Vernunft schon vorausgesetzt wäre.

Endlich kann man gewiß die Vernunft ein Ideal nennen. Sie ist das Ideal eines denkenden Ich. Und vielleicht fügt man hinzu, sie sei ein „bloßes" Ideal. Aber darum ist sie doch eine Tatsache. Dies Ideal kommt in meinem Bewußtsein tatsächlich vor. Im übrigen kann dies, daß ich das Ideal ein „bloßes" Ideal nenne, mich nicht der Verpflichtung überheben, zu sagen, was dies Ideal sei. Das Ideal eines

denkenden Ich ist aber nichts anderes als das Ich, das so denkt, wie es die Vernunft fordert. Die Vernunft ist also auch der Maßstab dieses Ideals und von dem Dasein desselben in mir vorausgesetzt. — Kurz, wie auch immer ich mich drehen und wenden mag, um diese Tatsache der Vernunft und des an mich gestellten Gebotes derselben kann ich nicht herum kommen. Es gelingt ihre Beseitigung ebensowenig wie die des individuellen Ich. Nur einfach die Augen vor dieser unzweifelhaftesten aller Tatsachen verschließen, das kann man gewiß. Und es scheint fast, als sähen einige die Aufgabe der Wissenschaft darin, vor solchen letzten und absoluten Tatsachen die Augen zu verschließen. In Wahrheit ist die Vernunft oder das meinem Denken gesetzgebende Ich eine Tatsache, wenn irgend etwas in der Welt eine Tatsache heißen kann.

Dies einfach darum, weil es die Tatsache ist, nach der alle Tatsächlichkeit in der objektiv wirklichen Welt sich bemißt. Denn unter einer Tatsache verstehen wir doch das vernünftig gedachte und eventuell nach dem Gesetze der Vernunft umgedachte Gegebene. Jene Tatsache nicht sehen, heißt darum jede Tatsache überhaupt leugnen. Und es heißt damit die wissenschaftliche Erkenntnis in Widersinn verkehren oder dem Begriffe der Erkenntnis überhaupt seinen Sinn nehmen.

Jenes gesetzgebende Ich, die Vernunft, steht aber dem individuellen Ich gegenüber. Es ist also ein überindividuelles oder ein den individuellen Ichen transzendentes Ich. Und es ist zugleich das den vielen individuellen Ichen gegenüberstehende eine Ich. Es gibt in der Tat jene „Vernunft“ nicht so oft, als es Individuen gibt, sondern es gibt dieselbe nur einmal. Sie ist die eine und selbe für alle Individuen und in allen. „Für“ sie, sofern die Vernunft nicht diese individuellen Iche ist, sondern ihnen gegenüber steht; „in“ ihnen, sofern sie von ihnen in sich selbst und doch zugleich als ihnen gegenüberstehend erlebt wird.

Dies überindividuelle oder transzendente Ich hat zum Gegenbilde die eine Welt. Wie die individuellen Iche viele sind, so gibt es auch in ihnen viele Erscheinungen der einen und selben Welt. Diesen aber liegt die eine Welt zugrunde. Und so liegt den vielen individuellen Ichen jenes eine Ich zugrunde. Die Erscheinungen werden von den einzelnen

Individuen erfahren. Die eine Welt wird durch jenes überindividuelle Ich für alle geschaffen.

Hiermit nun haben wir dasjenige gewonnen, woran das individuelle Ich allein gebunden sein kann, wenn mit diesem Gebundensein nicht mehr ein Repräsentiertsein für unsere Sinne und unser sinnliches Anschauungsvermögen, sondern ein objektives Gebundensein gemeint ist, ein reales Bedingtsein; wenn die „Beziehung", die jenes Wort bezeichnet, nicht mehr die symbolische Relation ist, als die sie zunächst bezeichnet werden mußte, sondern eine reale Abhängigkeitsbeziehung.

Dies X, woran das individuelle Bewußtsein oder Ich in diesem Sinne, das heißt das X, woran es realiter oder in der realen Welt, der es angehört, gebunden ist, ist die Vernunft, das dem individuellen Ich als gesetzgebend gegenüberstehende und doch ihm immanente transzendente Ich.

Dies Ich ist aber zugleich jenes Welt-Ich, das heißt es ist das Ich, das auch die Dinge oder die vom individuellen Ich verschiedenen Objekte oder Gegenstände umfaßt. Es ist die Weltsubstanz.

Kehren wir noch einmal zu dem Denkgesetz, in welchem die Vernunft dem inviduellen Ich zugleich als transzendent und als immanent sich erweist, zurück. Dies Denkgesetz ist rein formal. Das heißt die „Vernunft" fordert nicht, daß dieses oder jenes gedacht werde, sondern sie fordert nur eine Weise, wie es gedacht werde, nämlich daß es gesetzmäßig gedacht werde. „Was" ich denken soll, sagt die von mir unabhängige Welt der Dinge, das mir Gegebene, das von mir Verschiedene, das Nicht-Ich. Damit nun haben wir, so scheint es, ein Zweites neben der Vernunft, das dem individuellen Ich transzendent ist. Und dies Zweite ist ihm transzendent in der gleichen Weise oder stellt sich ihm in der gleichen Weise als solches dar, nämlich so, daß es fordernd an das individuelle Ich herantritt.

Zugleich aber scheint hier ein grundsätzlicher Unterschied zu bestehen. Dort ist das Fordernde ein Ich, das ich als fordernd in mir erlebe. Hier dagegen handelt es sich um Gegenstände, die von dem Ich verschieden sind, und die an das

Ich von „außen" herantreten. Indessen beide Forderungen sind in Wahrheit nicht geschieden.

Das Denkgesetz, sage ich, ist die Forderung der Vernunft. Aber es ist ebenso die Forderung der von mir verschiedenen Gegenstände, der „Objekte". Indem diese fordern, gedacht zu werden, fordern sie eben zugleich, so gedacht zu werden, wie es die Vernunft vorschreibt. Es ist insbesondere Dasselbe, ob ich sage, die Vernunft fordert Gesetzmäßigkeit des Denkens, oder die Gegenstände fordern sie. Das Denkgesetz sagt ja gewiß, die Vernunft fordere, daß ein Gegenstand allgemein so gedacht werde, wie er gedacht zu werden fordert. Dies kann ich aber auch so ausdrücken, daß ich sage, die Gegenstände fordern allgemein so gedacht zu werden, wie sie gedacht zu werden fordern; oder: was ein Gegenstand fordert, das fordert er allgemein. Dann haftet die Allgemeinheit an der Forderung der Gegenstände, also an den Gegenständen. Und doch ist diese Allgemeinheit das durch die Vernunft Geforderte.

Die hierin liegende Zweideutigkeit nun beseitigen wir, indem wir jene Allgemeinheit erkennen als die aus der Vernunft stammende Allgemeinheit der Forderungen, welche die Gegenstände stellen. Allgemeiner gesagt: indem wir sie erkennen als die aus jenem transzendenten Ich stammende Form der aus den Gegenständen stammenden Forderungen. In der Tat verhält es sich so: Was die Vernunft fordert, ist eine Form oder eine Weise, wie die Gegenstände fordern. Diese Form oder Weise ist aber nicht zu trennen von den Forderungen der Gegenstände selbst. Sie ist die Voraussetzung derselben. Die Gegenstände fordern in dieser und nur in dieser Weise. Ihre Forderungen sind nur da als durch die Vernunft gestempelte oder sanktionierte. Sie sind erst Forderungen der Gegenstände dadurch, daß sie zugleich von der Vernunft an mich gestellt sind. Damit erscheinen die Gegenstände und die Vernunft Eines. Beide sind uns ja nur gegeben in den Forderungen, die sie stellen. Sind also die Forderungen Eines, so sind es auch die Vernunft und die Gegenstände.

Freilich Gegenstände scheinen zunächst allerlei Forderungen zu stellen, die sie nach Aussage der Vernunft nicht

stellen können. So fordert etwa der Mond in der sinnlichen Wahrnehmung, als die kleine Scheibe gedacht zu werden, als die er erscheint. Die Vernunft aber hebt eben in solchem Falle die Forderung auf. Sie bestimmt, daß der Mond nicht so gedacht werden dürfe. Und damit setzt sie die Forderung desselben zur bloßen Scheinforderung herab; und indem sie dies tut, annulliert sie dieselbe. Auch hier könnte wiederum gesagt werden, jene Forderung bestehe nicht, weil sie aufgehoben werde durch anderweitige Erfahrungen, das heißt Gegenstandsforderungen, nämlich diejenigen, welche in den Wahrnehmungen des Astronomen eingeschlossen liegen. Aber jene Forderung wird durch diese aufgehoben, weil das Denkgesetz oder das Gesetz der Vernunft besteht, das Einstimmigkeit aller Erfahrungen, das heißt aller Gegenstandsforderungen fordert. Wiederum also erscheint hier die Vernunft als das Entscheidende. Nur diejenige Forderung besteht für mein Denken, die in der gesetzmäßigen Einheit aller Forderungen sich bewährt, oder mit Weglassung der „Forderung", nur das soll ich endgültig denken, was in die gesetzmäßige Einheit alles Gegebenen oder aller Erfahrungen widerspruchslos sich einfügt. Daß aber eine Forderung sich widerspruchslos in diese Einheit einfügt, dies sagt, daß sie dem Denkgesetz das heißt der Vernunft gemäß ist. Kurz, die Vernunft ist die Bedingung dafür, daß Forderungen für das Denken überhaupt bestehen. Nur das im Einklang mit der Vernunft, die eben jene gesetzmäßige Einheit herstellt, Gedachte soll und darf ich denken. Nicht unabhängig von der Forderung der Vernunft bestehen die Forderungen der von mir verschiedenen Gegenstände, sondern diese bestehen nur durch die Vernunft, in der gesetzmäßigen Einheit der Vernunft, durch diese Einheit und vermöge derselben.

Was aber meine ich, wenn ich sage, Gegenstände sind so und nicht anders? Nicht dies, daß ich sie so denke, sondern daß ich sie so denken soll. Und was heißt dies, wenn ich sage, etwas ist wirklich? Es heißt wiederum nicht, daß ich es denke, sondern daß ich es denken soll, oder daß das Denken desselben von mir gefordert ist. Wirklichkeit heißt Gefordertsein, daß etwas gedacht werde. Danach ist dasjenige wirklich, was in einem vernünftigen, das heißt durch

die Vernunft bestimmten Denken gedacht wird. Die Vernunft entscheidet ja, wie gesagt, darüber, was gedacht zu werden fordert. Die Forderungen, die für mein Denken bestehen und den Sinn des Wortes Wirklichkeit ausmachen, sind die Forderungen der Gegenstände, die und sofern sie in der Vernunft zur Einheit verbunden und in ihrem Gesetze beschlossen sind. Gegenstände fordern in der Vernunft und durch sie hindurch, was sie in Wahrheit fordern. Sie *sind* also, was sie sind, und sie sind *wirklich*, in der *Vernunft* und durch sie hindurch. Die Vernunft aber ist das transzendente Ich. Dies also bestimmt das Wirkliche, weil es bestimmt, was ich denken soll, und weil „Wirklichkeit" für mich nichts anderes besagt, als daß ich etwas denken soll. In diesem Ich und nur in ihm und durch dasselbe ist das Wirkliche wirklich. Das transzendente Ich, das ich in mir unmittelbar und doch zugleich als ein mir Gegenüberstehendes erlebe, befaßt also auch dasjenige in sich, was ich das Wirkliche außer mir nenne. Dies heißt aber: Dies Wirkliche ist ein Erlebnis dieses Ich; es ist ein „Akt" des Weltbewußtseins.

Betrachten wir aber diesen Sachverhalt auch noch von einer anderen Seite. Wirklich sei, so sagte ich soeben, was gedacht zu werden fordere. Und die Vernunft bestimme, was dies sei. Sehen wir nun von dieser Einsicht zunächst ab. In jedem Falle bedarf der Begriff der Wirklichkeit noch einer genaueren Betrachtung.

Auch mit Rücksicht auf diesen Begriff besteht ja zunächst die Frage zu Recht, woher er stamme, das heißt welcher *Erfahrung* er entnommen sei. Und da müssen wir sagen: auch dieser Begriff gehört zu denjenigen, deren Inhalt nicht der *mittelbaren* Erfahrung entnommen sein kann, das heißt der Erfahrung, durch die mir Gegenstände gegeben sind, sei es nun der sinnlichen Erfahrung oder der mittelbaren Selbsterfahrung. Wirklichkeit ist weder eine Farbe noch ein Ton, noch eine sinnliche Qualität. Sie ist auch nicht Räumlichkeit noch Form der Zeit noch Zahl. Und Wirklichkeit ist andererseits nicht etwas von dem, was die rückschauende Betrachtung meiner selbst zeigt; sie ist nicht ein Gefühl noch ein Willensakt noch etwas dergleichen; sondern Wirklichkeit ist die Art, wie mir etwas gegenübersteht. Etwas ist wirk-

lich, dies besagt, es fordert von mir gedacht zu werden. Es beansprucht dies als sein Recht oder als etwas ihm Zukommendes. Aber was soll dies, daß einem Gegenstande das Gedachtwerden zukomme? Indem ich das Wirkliche denke, lasse ich ihm das Gedachtwerden zukommen. Aber was ich ihm nun hiermit zukommen lasse, gebührt ihm, wenn es wirklich ist, an sich, gehört ihm zu, unabhängig davon, ob ich oder irgendein individuelles Bewußtsein es ihm zukommen „läßt". Dies aber kann, soviel ich sehe, einzig heißen, das Wirkliche ist das von einem Bewußtsein, das mir und jedem individuellen Bewußtsein transzendent ist, also unabhängig davon besteht, Gedachte. Nur so kann ich es verstehen, daß ihm, gleichgültig, ob ich es denke oder nicht, das Gedachtsein zukommt.

Wirklich, so kann ich auch sagen, ist ein Gedachtes, wenn der Denkakt, in dem es gedacht ist, „gilt". Aber was heißt dies, daß ein Denkakt gilt? Was will dies Wort „Gelten", das wir ebenso wie das Wort „Wirklichkeit" immer und immer wieder gebrauchen? Gewiß sagt das „Gelten" etwas über den Denkakt. Aber nicht, daß er einen bestimmten Inhalt habe. So bleibt nur übrig, daß er von seinem Dasein etwas sage. Die Geltung aber steht gegenüber dem Vollzogensein des Denkaktes von einem individuellen Bewußtsein. Daß ein Denkakt gilt, dies heißt, es sei für ihn gleichgültig, ob er von einem individuellen Bewußtsein vollzogen werde oder nicht. Dann kann die Geltung nur besagen, der Denkakt bestehe außerhalb jedes individuellen Bewußtseins. Daß etwas wirklich ist, dies heißt also, daß es von einem transzendenten Ich oder Subjekt gedacht ist.

Oder mit einer dritten Wendung: Ich gebe jedem Gegenstande das Dasein, wenn ich ihn denke. Jeder gedachte Gegenstand, auch der bloße Phantasiegegenstand, ist für mich da, wenn ich ihn denke. Diesem Dasein nun für mich steht gegenüber die objektive Wirklichkeit, das Dasein an sich. „An sich" aber heißt: unabhängig vom individuellen Bewußtsein. Dabei aber müssen wir immerhin den Sinn des „Daseins", wie wir ihn aus dem „Dasein für mich" gewinnen, festhalten. Dann heißt „Dasein an sich": Gedachtsein von einem allen Individuen transzendenten Bewußtsein.

Oder kürzer: Das Wirkliche ist ein „Gegenstand an sich"

im Gegensatze zum „Gegenstande für mich“ oder „für irgendein individuelles Bewußtsein“. Ist nun das „an sich“ in der Tat der Gegensatz zu dem „für ein individuelles Bewußtsein“, so heißt „Gegenstand an sich“: Gegenstand für ein nicht individuelles Bewußtsein, also für ein dem Individuum transzendentes Bewußtsein.

Damit ist eine Anschauung ausgesprochen, die alt ist, weil sie dem Denken immer wieder sich aufdrängt, die aber dem naiven Bewußtsein immer aufs äußerste zuwider war, und die auch einem angeblich wissenschaftlichen Bewußtsein, das in Wahrheit über den Standpunkt des naiven Bewußtseins sich nicht zu erheben vermag, in alle Ewigkeit zuwider sein muß. Das Gedachte sind wir gewohnt, ein „nur“ Gedachtes zu nennen und dem greifbar Wirklichen entgegen zu stellen. In der Tat wird für alle Zeiten dem naiven oder einem auf einem kindlichen Standpunkte stehen bleibenden sogenannten wissenschaftlichen Bewußtsein dies greifbar Wirkliche das Wirkliche bleiben. Aber wir reden hier nicht für diesen Standpunkt. Sondern wir reden für das denkende und seine Gedanken konsequent zu Ende denkende Bewußtsein. Und diesem ist das greifbar Wirkliche, das heißt das Sinnliche, weit davon entfernt, „greifbar“ zu sein, sondern es ist, wie das sinnliche Greifen selbst, ein Komplex von Erscheinungen. Das Wirkliche an ihm, dasjenige also, was nach Abzug der Erscheinungen oder der Weisen, wie es erscheint, — die doch nun einmal nicht das Wirkliche sind, — bleibt, ist ein Etwas, das jedem Versuch des Greifens sich entzieht. Stellen wir uns aber auf jenen Standpunkt des „zu-Ende-Denkens“, so kommen wir zu dem alten Gedanken, den ich soeben meinte, das heißt zu dem Gedanken, daß „Sein“ nichts anderes sein könne als Gedachtsein, allgemeiner gesagt, als Dasein für ein Bewußtsein; „Sein an sich“ also, oder „Wirklichkeit“, gleichbedeutend mit einem Dasein für ein „Bewußtsein an sich“, das heißt ein überindividuelles oder den Individuen transzendentes Bewußtsein.

Damit scheint man freilich zunächst sich im Kreise zu drehen. Dies „Bewußtsein an sich“ ist „wirklich“, dies überindividuelle Bewußtsein hat ein „Dasein an sich“. Und nun könnte man sagen, wenn „Wirklichkeit“ oder „Sein an sich“

heiße: Gedachtsein, so sei die Wirklichkeit des überindividuellen Ich wiederum ein Gedachtsein oder ein Dasein im Bewußtsein, nämlich im Bewußtsein eines überindividuellen Ich, und so fort in infinitum.

Aber so verhält es sich eben in Wahrheit nicht. Das Dasein des überindividuellen Ich ist nicht mehr ein Gedachtsein, sondern es ist ein Erlebtsein. Es existiert, dies heißt: es erlebt sich; in seiner Totalität, und zugleich unendlich differenziert in den individuellen Ichen, in ihrem Sicherleben, das identisch ist mit ihrem Dasein; und umgekehrt, die individuellen Iche erleben sich, und erleben darin von ihrem Standort aus das überindividuelle Ich mit. Zugleich ist dies doch von den individuellen Ichen als das überindividuelle Ich erlebt.

Damit kommen wir zurück auf das schon Erkannte: daß das absolute Dasein, oder die Wirklichkeit schlechtweg, das Erlebtsein ist. Auch das außer mir Wirkliche ist von mir erlebt, sofern es erlebt ist in diesem absolut Wirklichen, das heißt dem von mir erlebten überindividuellen Ich. Es ist erlebt in jenen Forderungen, Gegenstände zu denken, welche Forderungen sich ausgewiesen haben als zu Recht bestehend einzig, sofern die Vernunft, das heißt eben jenes überindividuelle Ich, sie stellt, als in seiner gesetzmäßigen Einheit befaßt.

Das Bewußtsein, so sagt man, könne nicht über sich selbst hinaus, „so wenig als ein Mensch über seinen Schatten springen könne". Dies ist nicht richtig. Indem das Bewußtsein eine Außenwelt denkt, geht es allerdings über sich hinaus. Dann aber, indem es seine Gedanken weiter und zu Ende denkt, kehrt es wiederum zu sich und in sich zurück und findet, das heißt erlebt, in sich die transzendente Welt, und weiß, daß es dieselbe nur da und nur so finden kann.

Von dem hiermit gewonnenen Standort aus verstehen wir auch erst, wie das Bewußtsein der Wirklichkeit das sein kann, was es ist, nämlich das Bewußtsein einer Forderung, einen Denkakt zu vollziehen.

Jede Forderung ist ein Sollen, und jedes Sollen, das wir zu analysieren vermögen, ist ein Miterleben dessen, was in

einem Bewußtsein geschieht, das von meinem Bewußtsein verschieden ist, und das doch, sofern ich es in mir erlebe, mein Bewußtsein ist. Ich sage etwa, „es soll so sein", wenn ich weiß, daß ein anderer oder daß viele andere meinen, wissen oder zu wissen glauben, daß „es so sei". Es „soll" etwa dieses oder jenes große Unglück geschehen sein. So sage ich, wenn andere wissen, oder zu wissen glauben, daß das Unglück geschehen sei, und wenn sie dies in ihren Worten mir kund geben, und wenn ich auf Grund davon ihr Meinen, ihr wirkliches oder vermeintliches Wissen, in mir miterlebe; „es soll so sein", statt dessen würde ich richtiger, weil vollständiger sagen; ich soll auch meinerseits diese Meinung haben oder soll desselben Glaubens sein; kurz ich soll so urteilen, wie jene urteilen. Ein andermal habe ich das Bewußtsein, daß ich etwas wollen und demgemäß handeln „soll". Hier erlebe ich das Wollen eines anderen, daß diese Handlung von mir vollbracht werde, in mir mit. Auch hier aber ist die Weise, wie ich es in mir miterlebe, bezeichnet durch das Wort „Sollen".

Und so nun ist auch das Bewußtsein der Forderung, daß ich einen Denkakt vollziehe, oder das Bewußtsein, ich „soll" ihn vollziehen, in welchem das Wirklichkeitsbewußtsein besteht, mir verständlich, wenn es das Miterleben ist eines in einem transzendenten Ich oder von ihm vollzogenen Denkaktes, oder wenn es ein Bewußtseinsvorgang ist in dem transzendenten Ich.

Und auch dies Miterleben ist begreiflich. Ich bin ja doch dies transzendente Ich, obzwar nur an einer Stelle oder an einem Punkte, auf diese Stelle oder diesen Punkt eingeengt. Dann kann ich miterleben, was in ihm geschieht. Zugleich ist dies transzendente Ich doch eben das mir transzendente, und insofern auch wiederum ein mir fremdes. Darum kann das Hineintönen des Tuns des transzendenten Ichs, in unserem Falle seines Denkens, in mich von mir nur erlebt werden als ein Sollen oder als eine Forderung. Was ich erlebe, erlebe ich damit als nicht aus mir, sondern als aus einem von mir Verschiedenen stammend. Ich erlebe es als ein Objektiviertes. Diese Objektivation bezeichnet das Sollen im Gegensatz zum eigenen freien und willkürlichen Tun.

Zugleich ist freilich die Forderung in diesem Falle eigener Art. Das Sollen, das hier in Rede steht, ist nicht ein zu-

fälliges oder hypothetisches, wie das Sollen, als welches ich den Vorgang in einem individuellen Bewußtsein erlebe. Diesem könnte ja jederzeit oder es kann ihm ein anderes Sollen entgegenstehen. Es ist abhängig von der zufälligen Beziehung, in der das fremde individuelle Bewußtsein zu meinem eigenen steht. Im Gegensatz dazu nun wird jenes Sollen erlebt als ein absolutes, als eine kategorische Forderung oder als ein kategorischer Imperativ. Ein solcher kategorischer Imperativ, etwas zu denken, ist in der Tat das Bewußtsein der Wirklichkeit oder ist die Wirklichkeit für mich.

Und jetzt verstehen wir auch erst jene Doppelseitigkeit der Forderungen, die an unser Denken gestellt sind, oder, wie ich statt dessen auch sagen kann, jene Doppelseitigkeit der Wahrheit und der Erkenntnis. Denn Wahrheit ist ja die gesetzmäßige Einheit der an das Denken ergehenden Forderungen. Wahrheitserkenntnis oder Erkenntnis schlechtweg ist das innere Ja-sagen des individuellen Bewußtseins zu diesen Forderungen.

Die an mein Denken ergehenden Forderungen sind, so sahen wir, einerseits Forderungen der Objekte außerhalb des Bewußtseins oder sind Forderungen von Gegenständen, die von dem individuellen Ich verschieden sind; und sie sind andererseits in der gesetzmäßigen Einheit der aus uns selbst zu uns redenden Vernunft beschlossene Forderungen, also Forderungen dieser Vernunft. Aber jene Forderungen der von mir verschiedenen Gegenstände sind, wie wir jetzt wissen, die Weisen, wie ich der Denkakte des transzendenten Ich inne werde. Diese Denkakte nun sind außer dem individuellen Ich. Und so verstehen wir es, daß sie als Forderungen eines Etwas außer uns uns entgegentreten. Sie sind aber andererseits doch zugleich Denkakte des Ich, das dem individuellen Ich immanent ist. Das individuelle Ich, so sagte ich, ist dies Ich an einer Stelle. Es ist ein Moment in dem in sich differenzierten, aus seiner Einheit herausgegangenen und in die unendlich vielen individuellen Iche auseinandergegangenen transzendenten Ich. Das individuelle Ich ist dieses Ich, aber verendlicht, zum individuellen Ich eingeengt.

Das, was von außen her fordernd an mich herantritt, und das, was in mir selbst oder aus mir fordernd zu mir spricht, ist also verschieden. Und doch ist es Eins. Es ist das Eine, einerseits mir transzendente, andererseits doch mir immanente

Ich. Und demnach höre ich die Forderungen der Vernunft in mir, indem ich die Forderungen der Gegenstände außer mir höre. Ich höre Beides und muß Beides zumal und in Einem hören, indem ich mich dem Wirklichen, das heißt eben jenem transzendenten Ich, zuwende. Ich muß dies, weil die Zuwendung zu den Objekten außer mir die Zuwendung zur Vernunft und umgekehrt ist, oder weil Beides Eines ist, nämlich meine Zuwendung zum transzendenten Ich.

Und endlich verstehen wir auch jetzt die Forderungen, welche nicht zur „Wahrheit" gehören, in deren Anerkennung nicht die Wahrheitserkenntnis, sondern der Irrtum besteht. Wir verstehen die Scheinforderungen an unser Denken, mit einem Worte den Schein.

Das Wirkliche außer dem individuellen Ich, die außer ihm von dem transzendenten Ich vollzogenen Denkakte, sind eben doch außer dem individuellen Ich. Und dies ist, wie gesagt, gegenüber dem transzendenten Ich ein eingeengtes, mit der Endlichkeit und Negation behaftetes, seinem eigenen individuellen Wesen, das heißt eben der Negation, unterworfenes. Und nur vermöge der im transzendenten Ich stattfindenden Wechselbeziehung jener Denkakte und des individuellen, also mit der Negation behafteten Ich, geschieht das Teilhaben des individuellen Ich an jenen Denkakten, jenes Teilhaben, dessen ich im Bewußtsein der Forderung inne werde. Darum ist notwendig die Weise, wie das individuelle Ich von dem Wirklichen außer ihm Kunde erhält, das heißt es ist die von ihm ausgehende und im individuellen Ich erlebte Forderung zu denken, ihrem Inhalte nach durch das eigene Wesen des individuellen Ich, durch seine Endlichkeit, durch die Negation in ihm, bestimmt. Und erst das im Gesetze des Denkens sich kundgebende einheitliche Wesen und Wesensgesetz des transzendenten Ich vermag diese Trübung aufzuheben und uns zur Herauslesung des Wirklichen aus der Hülle des Scheins hinzuführen.

Mit all dem Vorstehenden nun ist endlich von neuem gesagt, was das „Gehirn" an sich ist, oder was durch den Komplex von Erscheinungen, den wir mit diesem Namen nennen, repräsentiert ist. Das Gehirn repräsentiert unseren Sinnen, so sahen wir schon und so sehen wir jetzt wiederum, die Stelle, an welcher, oder es repräsentiert das Endstadium des Weges, auf welchem

es dem Welt-Ich gelingt, ein individuelles Ich aus sich zu gestalten, oder wo dies bestimmte einzelne Ergebnis seiner Differenzierung in die individuellen Iche ins Dasein tritt. Und die „Wirkung der Außenwelt" auf das Gehirn, das heißt der Zusammenhang von Erscheinungen, den wir mit diesem „Wirken" meinen, ist der Repräsentant der Beziehung, in welcher die sonstigen Inhalte dieses Welt-Ich vermöge der Einheit desselben zum individuellen Ich stehen. Der Weg, den diese Wirkung durchläuft, die Folge von physischem Reiz, Erregung des peripherischen Organes, Erregung der sensorischen Nerven usw., ist der sinnliche Repräsentant des unbekannten Weges, auf dem, vermöge dieser Beziehung, das individuelle Ich an dem Wirklichen außer ihm, das heißt an den sonstigen Gedanken des Welt-Ich, Anteil hat.

Was ist dieser Anschauung zufolge das Wirkliche, das Ding an sich, überhaupt? Es ist das Welt-Ich in seiner Differenzierung. Nur in dieser hat es sein Dasein. Dieses Welt-Ich denkt nicht etwas von ihm Verschiedenes, denn dies gibt es nicht, sondern es denkt sich selbst in jener Differenzierung. Damit ist das Denkende und das Gedachte Eines und doch verschieden. Jenes ist das Welt-Ich als in sich selbst ungeteilte Einheit, dieses die „Welt", das heißt die differenzierte Einheit. Jenes ist die „natura naturans", dieses die „natura naturata".

Und dasjenige, in was das Welt-Ich sich differenziert, ist, da es ein Produkt der Differenzierung der Einheit ist, immer wieder in Einheiten zusammengeschlossen; das heißt die Welteinheit ist differenziert in Iche. Diese Iche im Welt-Ich sind die eigentlich so zu nennenden „Monaden", wie das Welt-Ich selbst die absolute Monade. Gewisse unter diesen „Monaden" kennen wir, oder meinen wir zu kennen, die menschlichen und weiterhin die tierischen. Was sonst noch in der Welt zu einer individuellen Einheit, also zu einem individuellen Ich oder einer Monade sich zusammenschließt, das heißt welche Komplexe des Sinnlichen außerhalb der sinnlichen Erscheinung des Menschen Repräsentanten solcher Monaden sind, das wissen wir nicht.

Indem das Welt-Ich alle diese Einheiten oder Iche denkt, erlebt es sie zugleich und erlebt sich als ihre Einheit. Und es erlebt andererseits, sofern es in ihnen allen ist, alles, was diese Iche sind und erleben. Damit scheint es auch zu irren, wenn ich irre. Oder es scheint befangen vom Schein, von dem ich befangen bin. Aber indem aller Irrtum oder Schein sich zusammenschließt zur gesetzmäßigen Einheit, hebt er sich zur Wahrheit auf. So irrt also das Welt-Ich in den einzelnen Ichen und sieht die Wahrheit in sich selbst. Daß aber die Teil-Iche, die einzelnen endlichen Monaden, sich irren, das heißt daß denselben die Welt, oder das Welt-Ich und sein Inhalt, nur in getrübtem Lichte erscheint, dies muß, wie schon gesagt, so sein, weil sie eben doch nur an ihrer Stelle und in ihrer endlichen Beschränktheit das Wirkliche, das heißt das Welt-Ich, erkennen oder an ihm Anteil haben, weil das Welt-Ich oder das Universum in der endlichen Monade sich nur spiegeln kann „selon son point de vue", und weil dieser „point de vue" ein endlich beschränkter ist. Dies Irren ist das Eigenleben der beschränkten Monade oder der Monade, sofern in ihr das Nichtsein ist, die Negation oder Schranke. In der Tat ist aller Irrtum nicht etwas Positives, nicht eine neue Art des Denkens oder der geistigen Leistung gegenüber dem Erkennen, sondern er ist Nichterkennen. Er ist wie alles, was nicht sein soll, Schwäche, Ausfall, Mangel, Beschränktheit.

Das Erkennen aber ist das Verspüren und die Anerkennung eines Sollens, worin wir unser Teilhaben an dem Welt-Ich, die Immanenz desselben in uns, erleben. Damit erlebt das Individuum das, was es positiverweise ist, nicht mehr seine Schranke, sondern sein positives Wesen.

Das individuelle Ich ist gegenüber dem Welt-Ich, was das begrenzte Stück Raum gegenüber dem Raum. Jedes Stück Raum ist „der Raum", soweit es überhaupt ist. Zugleich aber ist es begrenzter Raum. Diese Begrenzung aber ist Negation eines weiteren Raumes und schließlich des Raumes. So ist auch das individuelle Ich einerseits „das Ich", andererseits individuell begrenzt. Es ist „das Ich", sofern es ist, umgekehrt, es ist nicht, sofern es nicht dies Ich ist. Die Begrenztheit ist die Negation des Ich, nämlich des Welt-Ich. Daß es beides zugleich ist, dies Ich und seine Negation, dies

macht, daß das Positive in ihm ist und einzig sein kann als Sollen. Das begrenzte individuelle Ich ist als begrenztes nicht das, was es sein soll. Was es aber sein soll, ist eben das über die Grenze hinausgehende Ich. Und dies heißt zuletzt, das individuelle Ich soll an seiner Stelle das sein, was das Welt-Ich ist als Einheit aller der Stellen, die in ihm sind.

Wir sollen aber nicht nur denken, sondern auch werten und wollen. Es gibt neben dem objektiven oder objektiv gültigen Denken ein objektives oder objektiv gültiges Werten und Wollen, das wir auch als das sittliche Werten und Wollen bezeichnen. Es gibt neben dem Wahren das Gute. Und wie jenes an unseren Verstand ergehende Sollen die natürliche Weise ist unseres Miterlebens des Denkens oder Setzens eines Welt-Ich, seiner Selbstobjektivierung, so ist dies an unser Vermögen des Wertens und Wollens ergehende Sollen die natürliche Weise, wie wir das Werten und Wollen des Welt-Ich miterleben. Es ist das Miterleben des transzendenten Bewußtseins, sofern es nicht nur in einem bestimmten Augenblicke da, sondern sofern es fortstrebende, auf ein Ziel gerichtete Tätigkeit ist. In jenem ersteren Sollen, so dürfen wir sagen, erleben wir die tatsächliche Welt-Ordnung, das heißt, die Welt, so wie sie zu einer Zeit ist, in diesem dagegen die auf ein Ziel zielende oder die sittliche Weltordnung. Sie ist notwendig die sittliche, da wir ja sittlich nennen, was wir wollen sollen. Sofern aber das Bewußtsein dieses Sollens unser Innewerden jenes objektiven Hinzielens ist, sind diese beiden Worte „auf ein Ziel hinzielende Weltordnung“ und „sittliche Weltordnung“ nur zwei Namen für eine und dieselbe Sache.

Umgekehrt ist uns das Abzielen der Welt auf ein Ziel nur in dem von uns erlebten sittlichen Sollen oder sittlichen Bewußtsein gegeben. Wir wissen, so dürfen wir dies auch ausdrücken, von der praktischen Weltvernunft nur aus der eigenen praktischen Vernunft, so wie wir von der theoretischen Weltvernunft nur wissen aus unserer eigenen theoretischen Vernunft. Wir wissen von jenem Zielen der praktischen Weltvernunft nur aus unserem Ideal des Guten, so wie wir von der theoretischen Weltvernunft nur wissen aus unserem Ideal der Wahrheit. Zugleich ist dies, daß wir in unserem sittlichen Bewußtsein ein über demselben stehendes gesetzgebendes Ich

unmittelbar erleben, so gewiß wie dies, daß wir in unserem Denken ein solches erleben.

Was wir aber letzten Endes praktisch sollen, ist die Schaffung des Reiches der Persönlichkeiten, nämlich der in sich kraftvollen, reichen und einheitlichen Persönlichkeiten. Und das Reich dieser Persönlichkeiten wiederum ist die Einheit der realen einheitlichen Persönlichkeiten. Darauf also zielt jene Weltordnung oder zielt der Fortgang des Weltgeschehens. Das Welt-Ich tendiert auf die Differenzierung in solche Persönlichkeiten oder Iche. Dabei ist die „reiche" Persönlichkeit diejenige, die in immer vollerem Umfange und immer reiner die ganze Welt in sich spiegelt. Es ist die Persönlichkeit als Mikrokosmus, das heißt als Abbild des Makrokosmus. Dies also ist das Ziel der Welt, in einer Einheit von Mikrokosmen, das heißt von Ichen, die den Makrokosmus in seiner ganzen Fülle und in voller Deutlichkeit spiegeln und zugleich in sich selbst wie in einem Brennpunkte zusammenfassend vereinheitlichen, sich zu differenzieren. Und damit ist das Ziel, das für das Individuum gesetzt ist, dies, daß es in sich, in seiner Bewußtseinseinheit und der Enge desselben, das Welt-Ich spiegle, das heißt an seiner Stelle ihm gleich werde. „Ihr sollt vollkommen sein, wie Euer Vater im Himmel vollkommen ist." „Ihr sollt sein wie Gott."

Die Welt im Anfange, oder im Grunde richtiger gesagt, vor allem Anfange, Gott vor der Weltschöpfung sozusagen, der Weltlogos, der noch nicht aus sich herausgegangen ist oder sich entäußert hat, ist das „An sich" dessen, was die Welt oder das Welt-Ich in seiner Entfaltung, das heißt in jener Differenzierung zu werden tendiert. Die Weltgeschichte ist eine solche Entwicklung, die tendiert auf das Werden der Gottheit, die an sich von Ewigkeit diese Gottheit ist, in den individuellen Ichen, und in Ichen, die immer vollkommenere, obzwar endliche Spiegelungen seiner selbst sind, Ebenbilder der Gottheit.

Ob ein Ich, das die Gottheit einmal in sich gesetzt hat, wiederum völlig in nichts zergehen kann, diese Frage beantwortet sich dahin, daß uns die Erfahrung darüber nichts sagen kann. Da aber der Gedanke des Welt-Ich nur gewonnen ist durch die gedankliche Erweiterung des individuellen Ich, so dürfen wir uns daran erinnern, daß schon im individuellen

Ich Gedanken, die einmal gedacht sind, für eine Weile freilich immer wieder vergessen werden, daß sie aber wieder gedacht und weiter gedacht werden können. So mögen auch die Gedanken des Welt-Ich, die Objektivationen seiner selbst, die Wellen, die in ihm emporgetaucht sind, und jedes Ich ist eine solche Welle, wiederkehren und weiter gedacht werden. Und wir dürfen annehmen, daß sie weiter gedacht werden, wenn der Gedankenzusammenhang des Welt-Ich, oder wenn der „Weltplan", dies so mit sich bringt. Ob es in der Tat so ist, dies wissen wir nicht. Aber wir wissen, daß es eine absolut unwissenschaftliche Entgleisung ist, das Gegenteil für sicher auszugeben.

Jenes Weltziel, das wir in unserem sittlichen Bewußtsein erleben, ist ein ethisches. In ihm also faßt sich die Weltanschauung, die ich hier andeute, und von der ich meine, daß sie durch die „Tatsachen" im eminenten Sinne dieses Wortes gefordert sei, schließlich zusammen. Diese Weltanschauung wird im übrigen den Namen des absoluten objektiven Idealismus tragen müssen. Von jenem letzten Ziele her betrachtet, ist sie absoluter ethischer Idealismus.

In solchem Idealismus allein können wir die monistische Weltanschauung finden, die wir suchen. Der Materialismus, auch in dem Sinne des Glaubens, daß überhaupt Materie wirklich sei, oder daß es ein materielles Wirkliche gebe, ist seiner Natur nach dualistisch. Auch der naivste Materialismus kann sich eben doch der Tatsache nicht verschließen, daß es außer der sogenannten Materie etwas anderes gibt, das Raumbegriffen schlechthin unzugänglich ist, also nicht materiell heißen kann, nämlich den denkenden und wollenden Geist, daß der Begriff eines solchen und der Begriff der Materie absolut disparate Begriffe sind. Dieser Sachverhalt wird auch nicht anders, wenn man sagt, der Geist sei eine „Funktion" der Materie. Im übrigen erkannten wir diese Rede als eine absolut nichtssagende.

Nach dem hier Gesagten ist ein materialistischer Monismus ein Widerspruch in sich selbst, eine Art von kreisförmigem Quadrat. Aber auch der Spinozismus ist noch Dualismus und mit einem inneren Widerspruch behaftet. Er krankt an dem Gegensatze der Substanz und ihrer Attribute, als welche das körperliche und geistige Dasein ihm erscheinen. Seine Sub-

stanz ist das Wirkliche, dem die Attribute anhaften, sie ist damit ihnen gegenüber ein Drittes. Aber das Wirkliche haben wir im Ich, das Welt-Wirkliche im Welt-Ich. Und diesem haftet das Geistige nicht an, sondern es ist dasselbe; und das Körperliche ist ihm gegeben, ist seine Erscheinungsweise. Damit ist der Gegensatz der Substanz und ihrer Attribute aufgehoben. Ist man nicht zufrieden, daß das Wirkliche wirklich sei, sondern fordert ein Wirkliches hinter ihm, von dem es getragen sei, und nennt dies Substanz, so begeht man eine Verwechslung. Das Gegebene allerdings, der in den Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalten mit dem geistigen Auge gesehene Gegenstand, bedarf, damit er wirklich sei, eines Substrates. Aber dieses Substrat hat sich uns eben in das Bewußtsein oder Ich verwandelt, und das Gegebene in eine bloße Weise, wie es erscheint. Damit ist der Gegensatz bezeichnet, der an die Stelle jenes Gegensatzes der Substanz und ihrer Attribute treten muß. Es ist der Gegensatz des „An sich" und seiner „Erscheinung im individuellen Subjekt" oder der Gegensatz des individuellen Subjektes und des ihm Transzendenten, das ihm erscheint. Eben dieser Dualismus aber wird zum Monismus, wenn das individuelle Ich sich erkennt als einen Teil des Welt-Ich, und als das „An sich" der Erscheinung, die ihm zuteil wird, eben dieses Welt-Ich.

Die Welterkenntnis überhaupt verläuft in den drei Stadien: Das erste ist das Stadium des naiven Bewußtseins, das nur die Welt sieht, wie sie gegeben ist, und das diese Welt für wirklich hält. Das zweite bezeichnet die naturwissenschaftliche Erkenntnis, die die Gesetzmäßigkeit der Welt erkennt und sie in die Anschauungsform des Raumes faßt und in ihrer mechanistischen Begriffssprache darstellt. Und das dritte Stadium endlich ist erreicht in der philosophischen Erkenntnis, die nach dem „An sich" des Wirklichen frägt. Jenes naive Bewußtsein hat oder ist eine „Weltanschauung", das heißt es hat oder ist eine Meinung von dem Wesen der Welt. Diese Weltanschauung hebt die Naturwissenschaft auf und setzt an ihre Stelle — nicht eine andere Weltanschauung, sondern ihre Betrachtung der Welt, und die Weise, die Welt in ihre Begriffssprache zu fassen. Die philosophische Welterkenntnis endlich sucht und gewinnt eine Weltanschauung. Jene naive Weltanschauung bleibt bei der Erscheinungsweise der Tatsache, die Natur-

wissenschaft faßt die Tatsachen in die Form der räumlichen Anschauung, die philosophische Erkenntnis richtet ihr Auge unmittelbar auf die Tatsache, die nicht mehr Erscheinung und in keine Anschauungsform mehr gekleidet ist. Die drei Stufen verhalten sich zueinander wie sinnliche Wahrnehmung, Anschauungsform des Raumes, und Erleben. Nur die erlebte Tatsache ist die Tatsache schlechtweg. Und das sich selbst erlebende Ich und sein Erleben ist das letzte und absolut Tatsächliche.

Zu solcher Weltanschauung des absoluten objektiven Idealismus drängt, soviel ich sehe, jetzt auch die Naturwissenschaft, überall da zum mindesten, wo sie auf sich selbst sich besinnt. Diese Selbstbesinnung aber ist nicht mehr eine Aufgabe der Naturwissenschaft als solcher. Selbstbesinnung hat zum Ziel die Selbsterkenntnis, und diese Aufgabe ist eine philosophische. Indem also die Naturwissenschaft sich auf sich selbst besinnt, wird sie zur Philosophie. Sie wird speziell zur Naturphilosophie. Naturphilosophie ist die über ihre eigene Aufgabe hinausgegangene und in die Bemühung der Selbsterkenntis umgeschlagene Naturwissenschaft. Als solche erkennt sie, was die Naturwissenschaft ist und was sie nicht ist. Damit aber ist sie bei „sich selbst“ oder beim erkennenden Ich. Und damit erst ist sie bei der eigentlichen Tatsache. Und nun auch erst ist sie auf dem Wege zur Weltanschauung. Es gibt keinen anderen Weg zur Weltanschauung als diesen Weg durch das Ich hindurch oder als den Weg der Selbsterkenntnis.

Daß die Naturwissenschaft auf diesen Weg hindrängt, dies zeigt auch schon deutlich genug jene Rede, daß die Naturwissenschaft nur „Erscheinungen“ beschreibe. Der wahre Sinn der Rede ist, daß die Naturwissenschaft die Gesetzmäßigkeit des Wirklichen in der Sprache einer Erscheinungsweise, nämlich der räumlichen, darstelle; oder jene Rede ist der, obzwar nicht eben glückliche, Ausdruck dafür, daß die Naturwissenschaft eine bloße Betrachtungsweise des Wirklichen ist. Und wenn die „Erscheinungen“ mit „Bewußtseinsinhalten“ identifiziert werden, so ist jene Rede zugleich die Anerkennung, daß das Bewußtsein der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis oder daß es die eigentliche Tatsache ist.

Und auf dem Wege zu solchem absoluten Idealismus liegt auch die Rede von Kräften, Tätigkeiten usw. in der Natur, und die Rede, alles sei Energie. Kraft, Tätigkeit, Energie ist Ich. Gesetzt also, wir machen mit der „energetischen" Betrachtungsweise Ernst, gesetzt, dieselbe ist mehr als eine künstliche Begriffsbildung oder eine Sprache, und sie ist anderseits nicht Mythologie, dann ist die idealistische Weltanschauung da.

Und auf demselben Wege liegt jener Dynamismus oder Vitalismus. Damit meine ich zunächst denjenigen Dynamismus oder Vitalismus, der dem Mechanismus entgegensteht, das heißt der von Kräften spricht, die nicht Elementen, sondern Einheiten zugehören. Schließlich aber denke ich auch an den Vitalismus, der den Begriff der Zielstrebigkeit oder der Zwecktätigkeit in die Natur einführt. Nur muß wie mit jenem so auch mit diesem Standpunkte allgemein Ernst gemacht werden. Nicht als Verlegenheitsauskünfte und wissenschaftlich unzulässige Lückenbüßer und Surrogate dürfen die Einheiten und die Kräfte von Einheiten, und dürfen die Zielstrebigkeiten und Zwecktätigkeiten auftreten. Sondern als die eigentlichen Subjekte alles Weltgeschehens müssen die Einheiten und muß zuletzt die absolute Einheit anerkannt werden, und alle Einheiten müssen angesehen werden als Iche oder als Einheiten der Erlebnisse eines Ich; und die Zielstrebigkeit oder Zwecktätigkeit muß betrachtet werden als das Wesen alles Weltgeschehens. Es gibt in der Tat nur eine Weise, Mechanismus und Zwecktätigkeit oder Mechanismus und Teleologie zu versöhnen. Diese besteht in der Einsicht, daß alles an sich Leben und demnach Zielstrebigkeit und Zwecktätigkeit ist, und alles von der Naturwissenschaft als Mechanismus zu fassen ist. Oder umgekehrt gesagt, daß das „An sich" des mechanistisch Betrachteten und von der Naturwissenschaft notwendig mechanistisch zu Betrachtenden die Weltzwecktätigkeit ist.

Auch der Gedanke der Entwicklung gehört hierhin. Auch sie muß die Naturwissenschaft speziell zu begreifen suchen als mechanischen Prozeß. Sie kann dieselbe als Naturwissenschaft nur begreifen, sofern sie sie mechanistisch begreift. Der Mechanismus aber muß gedacht werden als die Weise, wie die zugrunde liegende Zwecktätigkeit erscheint. Er muß gedacht werden als die sie repräsentierende Erscheinung,

die zugleich von dem Geiste des Naturforschers in seine mechanistischen Begriffe gefaßt ist.

Dies ist kein Widerspruch. Zwecktätigkeit ist nicht Gesetzlosigkeit, sondern sie ist die absolute Gesetzmäßigkeit, die Zwecktätigkeit des absoluten Ich ist absolute Vernunftgesetzmäßigkeit. Sie ist das Sichauswirken des Welt-Ich nach seinem Gesetz, das heißt nach der Konsequenz seines Wesens. Andererseits ist alle Naturgesetzmäßigkeit das Befaßtsein dessen, von dem sie gilt, unter das Vernunftgesetz, und das Geordnetsein dessen nach dem Vernunftgesetze. Darum kann das Geschehen im Welt-Ich für unsere Sinne repräsentiert sein durch die einheitliche vom Geiste des Naturforschers mechanistisch gefaßte Naturgesetzmäßigkeit.

Um noch einmal in dem mehrfach gebrauchten Bilde zu sprechen: die Regeln, welche die Form und Folge der Notenzeichen aller musikalischen Kompositionen beherrschen, können das Abbild für die Gesetzmäßigkeit des Geistes der Musik sein. Und sie müssen es sein für den, der nicht nur die Notenzeichen kennt, sondern weiß, daß es Musik und einen Geist der Musik gibt. Dies aber kann den Notenzeichen nicht angesehen werden, es ist schlechterdings unmöglich, daß irgend jemand davon wisse, außer von sich selbst aus. Und wie die Tatsache der Musik, so ist überhaupt die letzte Tatsache nur so zu finden.

Rerum cognoscere causas, Erkenne die Ursachen der Dinge, so lautet ein alter Erkenntniswahlspruch. Ein noch älterer lautet: Γνῶθι σεαυτόν, Erkenne Dich selbst. Jener erstere wird endgültig erfüllt und kann einzig endgültig erfüllt werden durch die Erfüllung des letzteren. Damit bezeichne ich das allgemeinste Ergebnis der „Naturphilosophie", in welche die Naturwissenschaft sich aufheben muß, um zur vollen Wissenschaft der Natur zu werden. Ja es besteht in der Erfüllung der in dem ersten Wahlspruch eingeschlossenen Forderung durch die Erfüllung jener zweiten Forderung der ganze Sinn des Wortes „Naturphilosophie".

Literatur.

Die Arbeiten zur Naturphilosophie in der Geschichte der neueren Philosophie zerfallen in drei Gruppen:

Eine erste Gruppe bilden die Werke der spekulativen Naturphilosophie: vor allem diejenigen des sogenannten deutschen Idealismus. Dahin gehören insbesondere die Werke von Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, E. von Hartmann, mit Nietzsche als ihrem letzten Ausläufer, soweit sie für die Naturphilosophie Bedeutung haben. Auch Lotze in seinem „Mikrokosmus", 4. Aufl. 1896, ist nicht ohne Beziehung zu dieser spekulativen Naturphilosophie.

Die zweite Gruppe bilden die Werke einzelner Naturforscher, die um das Verständnis des Sinnes der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und weiterhin der Erkenntnis überhaupt sich bemüht haben. Ich nenne hier:

Hertz, Prinzipien der Mechanik. 1894.

Mach, Analyse der Empfindungen. 5. Aufl. 1906.

— Erkenntnis und Irrtum. 2. Aufl. 1906.

Ostwald, Vorlesungen über Naturphilosophie. 3. Aufl. 1905.

Poincaré, Wert der Wissenschaft, übers. von Weber. 1906.

— Wissenschaft und Hypothese, deutsch mit Anm. von T. und L. Lindemann. 2. Aufl. 1906.

Doch besteht bei solchen Arbeiten von Naturforschern die Gefahr, daß die Naturphilosophie, die in Wahrheit jenseits der Grenzen aller empirischen Naturforschung liegt, in dieser und ihren Begriffen stecken bleibt und damit dogmatisch, und schließlich, durch Hypostasierung gewisser naturwissenschaftlicher Begriffe, mythologisch wird. Von Ostwald z. B. werden empirische Naturwissenschaft und Naturphilosophie einfach identifiziert. So am Schlusse seines Artikels „Naturphilosophie", in der von P. Hinneberg herausgegebenen matische Philosophie" 1907 erschienen ist.

„Kultur der Gegenwart", Teil I, Abt. VII, die unter dem Sondertitel „Syste-

Die dritte Gruppe endlich machen gewisse philosophischen Arbeiten aus, die von umfassenderen erkenntniskritischen Untersuchungen ausgehen. Ihre Reihe beginnt mit:

Kant, Kritik der reinen Vernunft.

Im übrigen sollen nur einige Arbeiten genannt werden:

Jevons, Principles of science. 2. Aufl. 1877.

Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit. 3. Aufl. 1900.

— Gedanken und Tatsachen. 1881—1904.

Riehl, Der philosophische Kritizismus. 2 Bde. 1876—1887.

Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1896—1902.
— Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. Aufl. 1904.
Wundt, System der Philosophie. 2 Bde. 3. Aufl. 1907.
— Logik. II. Bd. 3. Aufl. 1907.
Allerlei aus Schriften Windelbands, Diltheys, P. Natorps.
Endlich sei mir erlaubt zu nennen:
Lipps, Psychologische Untersuchungen. Bd. I, Heft IV, erster, zweiter und dritter Aufsatz. 1907.
— Grundzüge der Logik und Erkenntnislehre. 2. Aufl. (in Vorbereitung).

Logik.

Von Wilhelm Windelband.

Wenn man die reiche Entwicklung und die in weiten Gegensätzen sich auseinanderlegende Entfaltung übersieht, welche die Logik im 19. Jahrhundert erfahren hat, so denkt man unwillkürlich an Kants eigenartige Stellung zu dieser Wissenschaft. Man erinnert sich, wie er die allgemeine Logik, die er auch die analytische oder wohl die formale nannte, für ein so festgefügtes Ergebnis der Arbeit von zwei Jahrtausenden erklärte, daß daran nur noch Geringfügiges zu ergänzen und zu verbessern sei, und wie er daneben als ein völlig Neues seine transzendentale Logik stellte, die erkenntnistheoretische, die er wiederum so vollständig, so sicher in ihrer systematischen Geschlossenheit festgestellt zu haben überzeugt war, daß auf ihr nur noch der Bau einer Metaphysik der Erscheinungen aufgeführt zu werden brauchte. Das kritische Geschäft sollte, wie das formale abgeschlossen und der Philosophie nun endlich das doktrinale eröffnet sein.

Aber gerade das Verhältnis dieser beiden, Kants Absicht nach völlig getrennten Systeme der logischen Lehren ist das Ferment gewesen, das in die Untersuchungen über das Wesen des wissenschaftlichen Denkens die gewaltigste Gärung gebracht und eine Fülle von neuen Bewegungen ausgelöst hat, in deren noch nicht im geringsten ausgeglichenen Gegensätzen wir heute stehen.

Die allgemeine Logik sollte von den analytischen Formen des Denkens handeln, nach denen der Verstandesgebrauch von jedem beliebigen Begriffe aus, was auch dessen einmal gegebener Inhalt sein mag, in allgemein und notwendig gültiger Weise fortzuschreiten berechtigt und verpflichtet ist: die synthetischen Formen der transzendentalen Logik dagegen sollten die Verknüpfung der Wahrnehmungsinhalte zu Gegenständen der Er-

fahrung in einer auch ihrerseits allgemein und notwendig geltenden Weise regeln. So energisch deshalb Kant die Versuche der rationalistischen Metaphysik ablehnte, die aus den Grundsätzen der formalen Logik und speziell aus dem sie alle beherrschenden Satz des Widerspruchs eine sachliche Erkenntnis vom Wesen der Dinge und von ihren Beziehungen ableiten wollte, — ebenso energisch behauptete er gegen den Empirismus und den Skeptizismus, der dessen ehrliche Konsequenz ist, die gegenständliche Geltung der synthetischen Denkformen für den ganzen Umkreis der Erfahrung. Den analytischen Formen der allgemeinen Logik entzog er jede sachliche Erkenntniskraft und beschränkte ihren Sinn auf eine Polizei des korrekten Denkens über jeden beliebigen Inhalt: den synthetischen Formen der transzendentalen Logik dagegen schrieb er für die gesamte Erscheinungswelt den konstitutiven Wert zu, den die alte Metaphysik den analytischen Formen für die Dinge an sich zugesprochen hatte.

Allein die beiden Systeme der Logik waren bei Kant an dem entscheidenden Punkte miteinander verwachsen: die Tafel der Kategorien entwickelte sich an der der Urteile. Und diese Beziehung zwischen beiden wurde früh als eine künstliche und nicht stichhaltige erkannt. An diesem Punkte spaltete sich deshalb die folgende Entwicklung: auf der einen Seite wurde Kants schöpferisches Prinzip der transzendentalen Logik anerkannt und zu einheitlicher Durchführung gebracht, dazu aber eine völlige Revision der alten, allgemeinen Logik und die Gestaltung eines ganz neuen Systems dieser Wissenschaft Schritt für Schritt mehr als erforderlich befunden; auf der anderen Seite gab man unter der Herrschaft der alten Lehre den Gedanken der transzendentalen Logik wieder auf und bildete nun mit vollem Bewußtsein die Logik zu einer rein formalen Disziplin aus. Das eine taten Fichte, Schelling, Schleiermacher und Hegel, das andere (neben den unbedeutenderen Kantianern) Herbart, — dieser als der konservative Denker, der zu Leibniz und Wolff zurückgriff, jene als die fortschreitenden Genien, die vor einer vollständigen Revolution der Logik nicht zurückschreckten. Für Herbart blieb deshalb die Logik eine regulative Wissenschaft, welche lediglich die Formen für die Bearbeitung der Begriffe festzustellen und in dem Prinzip der Widerspuchslosigkeit ihre höchste Norm aufzustellen hatte; für die Fichte folgende Entwicklung wuchs sich die Wissenschaftslehre zu

einem System sachlicher Prinzipien und gegenständlicher Erkenntnisse aus und fiel die Logik schließlich bei Hegel vollständig mit der Metaphysik zusammen. So begründet sich der Gegensatz der formalen und der erkenntnistheoretischen Logik, der sich durch das ganze Jahrhundert hindurchgezogen hat.

Es liegt in der Natur der Sache, daß dabei das geringere Maß von Fruchtbarkeit und Entwicklungsfähigkeit auf der Seite der formalen Logik gewesen ist. Denn die Besinnung auf die Regeln des korrekten Denkfortschritts, die Technik des richtigen Denkens, ist in der Tat von der früheren Philosophie unter den Voraussetzungen der naiven Weltansicht zu einer hohen Vollkommenheit gebracht worden. Was Aristoteles in genialem Wurf geschaffen, ist im späteren Altertum und im Mittelalter mit feinster Filigranarbeit ausgestaltet worden: eine Beweis- und Widerlegungskunst, die in der Theorie des Schlusses gipfelt und die von da aus rückwärts die Lehre vom Urteil und vom Begriff konstruiert hat. An diesem sicher gefügten Bau ist, wenn man einmal die Grundlagen angenommen hat, nicht zu rütteln: er kann nur hier und da verfeinert und vielleicht neuen wissenschaftlichen Bedürfnissen adaptiert werden. Hat doch auch Bacons Neues Organon seine Theorie der Induktion ganz auf dem Boden des alten aufgeführt. Demgemäß haben sich denn auch die formal-logischen Arbeiten der Kantianer und Herbartianer auf Kleinigkeiten in der Ausbesserung des Systems, auf Fixierung der Terminologien, auf Ausspinnung des Schematismus der Schlußlehre und in der Hauptsache auf eine didaktische Vervollkommnung des Vortrages beschränken müssen. Als die beste, durch glückliche Anordnung des Ganzen, scharfsinnige Ausführung des Einzelnen, zweckmäßige und reichhaltige Auswahl von Beispielen ausgezeichnete Lösung dieser Aufgabe darf noch heute die oft aufgelegte Darstellung von Drobisch angesehen werden.

Es ist nicht zufällig, daß gerade in dieser die Analogie zwischen logischen und mathematischen Formen besonders deutlich zutage tritt und geflissentlich hervorgehoben wird, oder daß z. B. die mühsam scharfsinnigen Ausführungen der Möglichkeiten, die sich bei der Aneinanderreihung von Prosyllogismen und Episyllogismen ergeben, an der Hand der Variations- und Kombinationsrechnung entwickelt werden. In der Tat muß die rein formale Logik einer natürlichen Neigung folgen, die sie

dahin führt, ihre Formen in mathematische Formeln umzuprägen und ihre Begründung in mathematischen Verhältnissen zu suchen. Denn wie es schon Hobbes im siebzehnten und präziser noch Condillac im achtzehnten Jahrhundert ausgesprochen hat, die ganze Arbeit dieser formalen Logik läuft schließlich darauf hinaus, die Verhältnisse festzustellen, welche zwischen gegebenen Begriffen vermöge der partiellen Gleichheit ihres Inhalts sich für die Einordnung und Unterordnung ihrer Umfänge ergeben. Daher ist der Satz der Identität, bezw. das Verbot des Widerspruchs ihr oberstes Prinzip und ihr ganzes Geschäft analytisch: es handelt sich darum, die Begriffe in ihre Merkmale zu zerlegen und durch die Vergleichung dieser Merkmale das Verhältnis ihrer Umfänge zu bestimmen. Das ist an sich deutlich und wird durch die aristotelische Syllogistik bestätigt, die in dieser Hinsicht durchaus auf dem formalen Standpunkte steht. Danach wird jedes Urteil auf den Ausdruck des Umfangverhältnisses von Subjekt und Prädikat reduziert; die Quantität der Urteile ist das Wesentliche und die Qualität nur die Entscheidung darüber, ob und in welchem Maße der Umfang des einen Begriffs in den Umfang des anderen eingeordnet werden soll. So wird das Denken, das Urteilen und Schließen ein „Rechnen mit Begriffen", das Urteil nimmt den Charakter einer Gleichsetzung an, und aus der Formel A ist B wird die andere A = B. Aus den zahlreichen Verhältnissen zwischen Subjekt und Prädikat, welche die Kopula mehr anzudeuten als auszusprechen vermag, ist nur das eine der Gleichheit übriggeblieben. Ein Hülfsmittel der Darstellung soll das Wesen der Sache bedeuten.

Diese Folge der analytischen Betrachtungsweise tritt vielfach schon in den logischen Theorien des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts zutage: die volle Konsequenz daraus hat erst die englische Logik des neunzehnten Jahrhunderts seit George Bentham und Sir William Hamilton gezogen, die mathematische Logik, die mit ihrer — von diesem Standpunkt aus sehr konsequent gedachten — Quantifikation des Prädikats alle Urteile wirklich in korrekte Umfangsgleichungen verwandelt und danach das ganze System der Folgerungen und Schlüsse von der Umkehrung der Urteile an bis zu komplizierten Syllogismusketten aus arithmetischen Prinzipien der Gleichheit und der Substitution als ein wohlgefügtes Ganzes zu entwickeln

vermag. Schade nur, daß aus diesem schönen System der lebendige Sinn aller Urteile, die ein sachliches Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat zu behaupten oder zu verneinen berufen sind, rettungslos unter den Tisch fällt. Als ob wir über nichts Besseres nachzudenken hätten als darüber, in welcher Ausdehnung der Umfang des Begriffes A dem des Begriffes B einzuordnen ist! Das ist eine Logik des grünen Tisches, mit der die lebendige Arbeit der Wissenschaft nichts anzufangen weiß.

In Deutschland hat dieser logische Sport, dem das Verdienst einer Übung formalen Scharfsinns nicht abzusprechen ist, wenig Anklang gefunden: hier und da ist man auf die Bedeutung dieser Analogien für arithmetische Lehren aufmerksam geworden; im ganzen wurde die Sache von den Logikern abgelehnt. Wundt hat in seiner Logik diesem Algorithmus der logischen Formen ein eigenes Kapitel gewidmet, aber dabei mit einiger Kühle erklärt, daß das Studium dieses Kapitels nicht unerläßlich sei.

So wenig wie dieser Versuch der Arithmetisierung der Logik ist der der Geometrisierung gelungen, den Albert Lange in seinen posthum von Cohen herausgegebenen Logischen Studien gemacht hat. Er wollte den Geltungsgrund formal-logischer Gesetze in den ursprünglichen Notwendigkeiten räumlicher Anschauung finden, wie er in dem glücklichen Beispiel der Disjunktion die logischen Verhältnisse darauf reduzierte, daß ein Punkt, der in ein Ganzes fällt, nur einem seiner Teile angehören kann, aber auch einem dieser Teile angehören muß. Auch hier liegt die Verwechselung eines erfolgreichen Veranschaulichungsmittels mit dem Wesen der Sache deutlich zutage. Die bekannten Kreiszeichnungen, mit denen man seit langem (vielleicht schon seit dem Altertum) die Regeln der Syllogistik zu illustrieren gewohnt ist, sollten nicht nur den eigentlichen Sinn der logischen Formen, sondern auch in letzter Instanz ihren Rechtsgrund enthalten. Auch dieser Versuch, die logische Gesetzmäßigkeit auf der mathematischen aufzubauen, die Prinzipien des Denkens aus denen des Anschauens abzuleiten, darf heute als aussichtslos bezeichnet werden.

Dagegen zieht sich durch alle diese Umbildungen der formalen Logik und durch alle Darstellungen der traditionellen Lehre, z. B. bei Ulrici, Ueberweg und Benno Erdmann, aber auch

bei Herbartianern wie Lott, eine gemeinsame, wenn auch nicht immer gleich deutlich ausgesprochene Neigung, das logische Grundphänomen im Urteil zu suchen und das alte Schema des Aufbaus der formalen Logik zu verlassen, worin man, durch sprachliche Analogien und grammatische Theorien irregeleitet, vom Begriff zu beginnen und von da zum Urteil, dann zum Schluß und weiter zu den „systematischen Formen des Denkens" aufzusteigen pflegte. Diese Anordnung mochte praktisch sein, solange die logischen Untersuchungen ihre letzte Instanz in der Frage hatten, wie man etwas beweisen oder widerlegen könne: aber sie versagte, sobald man über die Kriterien formaler Korrektheit hinaus nach der sachlichen Verwendbarkeit und der inhaltlichen Fruchtbarkeit der Denktätigkeiten für die Zwecke des Erkennens fragte. Und dieser Frage mochten sich doch auch gerade jene selbständigeren Vertreter der formalen Logik nicht entziehen.

Es kam entscheidend hinzu, daß auch die erkenntnistheoretische Logik von Kant auf die Urteilslehre als ihren Ausgangspunkt gewiesen war. Das System der Kategorien sollte auf dem der Urteile beruhen. Kant hatte der formalen Logik zugetraut, das letztere mit Sicherheit festgestellt zu haben: aber diese seine Voraussetzung wurde durch die Entwicklung der Kategorienlehre von Fichte bis Hegel über den Haufen geworfen, und so ist die Forderung nach einer neuen Urteilslehre die Grundfrage der heutigen Logik geworden.

Sie rechtfertigt sich systematisch gegenüber der früheren Einteilungs- und Behandlungsweise der Logik auf das einfachste und einleuchtendste. Es ist deutlich und, sobald man es sich klar macht, selbstverständlich, daß ein Begriff seinen logischen Sinn und seine logische Geltung immer nur durch ein Urteil erhalten kann, in welchem die Zusammengehörigkeit seiner Merkmale in allgemein gültiger Weise erkannt und behauptet worden ist. Deshalb kann die logische Lehre nicht prinzipiell die Begriffe als Voraussetzungen der Urteile, sie muß sie wesentlich als die allgemeingültigen Ergebnisse der Urteile behandeln. Nur bei den verwickelten Formen des Erkennens stößt sie auf solche Operationen des Denkens, bei denen früher durch Urteile begründete Begriffe als Voraussetzungen neuer Urteile verwendet werden. Um mit Kantischen Ausdrücken zu reden: analytische Urteile sind erst dann berechtigt, wenn die Begriffe,

von denen sie ausgehen, durch synthetische Urteile begründet worden sind. Der Begriff ist nur ein Durchgangsprodukt oder ein festgehaltener Niederschlag aus dem Erkenntnisprozeß, der in Urteilen besteht. — Anderseits ist der Schluß in allen seinen deduktiven wie induktiven Formen nichts anderes als eine Art der Begründung von Urteilen und hat seinen logischen Sinn lediglich in diesem seinem Zweck. Der ganze Apparat der traditionellen Syllogistik ist eine größtenteils an sprachliche Formen gebundene Lehre, wie man Urteile durch andere schon geltende Urteile begründen oder widerlegen kann. — Die Lehre vom Begriff und die Lehre vom Schluß sind daher nur einzelne Auszweigungen der Lehre vom Urteil: diese ist das Hauptproblem der Logik. Das dürfen wir jetzt als einheitliche Grundlage für die zukünftige Ausgestaltung dieser Wissenschaft ansehen. Logik ist Urteilslehre.

Aber philosophische Urteilslehre! Das muß besonders hervorgehoben werden: denn es hat sich keineswegs immer und überall von selbst verstanden. Urteilen ist eine seelische Tätigkeit; worin sie besteht und was dabei vorgeht, bildet somit einen Gegenstand der Psychologie. Sie hat es zu beschreiben und die dabei ablaufenden Prozesse nach Assoziations- und Apperzeptionsgesetzen zu erklären. Diese psychologische Vorarbeit sollte die Logik am Urteil ebenso als erledigt voraussetzen dürfen, wie die Ethik die empirische Kenntnis und das theoretische Verständnis der Willensfunktionen ihrer Untersuchung zugrunde zu legen hat. Aber die Psychologie ist bekanntlich keine fertige, vielmehr gerade in unseren Tagen eine zwischen sehr verschiedenartigen Antrieben ihre methodische und sachliche Einhelligkeit erst suchende Wissenschaft. Daraus ergibt sich für den Logiker die Notwendigkeit, zu den psychologischen Auffassungen des Urteils selber erst Stellung zu nehmen; er kann keine allgemein anerkannte Definition des Urteils übernehmen, sondern muß die bestehenden revidieren, um seinen Ausgangspunkt zu gewinnen.

Aus diesem unvermeidlichen Verhältnis ergibt sich nun aber die große Gefahr der Verquickung logischer mit psychologischen Untersuchungen. Muß der Logiker von psychologischen Analysen dessen, was im Urteil wirklich geschieht, ausgehen, so schieben sich ihm leicht unvermerkt die dabei gewonnenen Gesichtspunkte auch als Kriterien für die logische

Behandlung der Sache unter, und ist der entscheidende Differenzpunkt einmal verfehlt, so droht die ganze Logik nur eine Auszweigung der Psychologie zu werden, wie es früher zum Beispiel von Beneke verlangt und ausgeführt worden ist. Die feste Abgrenzung gegen diesen Psychologismus ist eine Lebensfrage für die Logik als philosophische Disziplin. Aber so lebhaft von vielen Seiten dies Bedürfnis nach einer prinzipiellen Scheidung von Logik und Psychologie empfunden und ausgesprochen wird, so wenig dürfen wir heute behaupten, daß es in einer vollkommen genügenden Form erfüllt worden wäre. Denn es genügt dazu nicht, daß man im allgemeinen den normativen Charakter der Logik mit Emphase betont, daß man sich auf die fundamentale Unterscheidung dessen, was wirklich geschieht, und dessen, was geschehen soll, auch für das Urteilen besinnt; es genügt auch nicht, daß man die tatsächlichen Merkmale der Urteilstätigkeit in der sprachlichen Form von Imperativen ausspricht: sondern es muß, wie ein für allemal, so an jeder besonderen Stelle genau der Punkt bezeichnet werden, wo die psychologische Betrachtung aufhört und die logische einsetzt. Das ist wohl hier und da versucht, aber noch nicht im systematischen Zusammenhange geleistet worden: wie schwierig es ist, zeigen am besten neuerdings die direkt auf dieses Ziel gerichteten Untersuchungen von Husserl.

Wenn damit die methodische Unabhängigkeit der Logik von psychologischen Voraussetzungen verlangt wird, so ist die Kehrseite davon die, daß nicht geleugnet werden soll, wie lebhaft unter Umständen gerade die Anregungen sein können, welche von psychologischen Theorien aus die Logik zur Stellungnahme zwingen. Ein lehrreiches Beispiel dafür ist die Bewegung, welche in der Urteilslehre durch die Psychologie von Franz Brentano hervorgerufen worden ist. Dieser hatte mit Erneuerung der stoisch-cartesianischen Einteilung der Seelentätigkeiten die Urteile als eine besondere Klasse den „Vorstellungen" gegenübergestellt und fand das charakteristische Merkmal der Urteile in dem Akte der Anerkennung oder Verwerfung, der jedesmal auf den vorgestellten Inhalt gerichtet sei. Daß dieser Akt, seinem psychologischen Wesen nach, eher mit dem Willen Verwandtschaft habe, wurde von ihm nicht für wesentlich gehalten; erst andere, wie Bergmann, haben nachher von dem „praktischen Moment im Urteil" gesprochen. Für Brentano

wurde danach das, was die formale Logik die Qualität der Urteile nennt, deren einzig wesenhaftes Merkmal: alle anderen Unterschiede fielen nicht auf die Urteile, sondern auf die Vorstellungen und Vorstellungsverhältnisse, die im Urteil anerkannt oder verworfen werden. Als gemeinsame Form aller Urteile sollte damit der Existentialsatz zu Ehren kommen, der in der traditionellen Tafel der Urteile keine Stelle hatte. Sogar bei Kant, der die logische Eigenart des Existentialsatzes in der transzendentalen Dialektik sehr deutlich ins Auge zu fassen wußte, war diese Urteilsform heimatlos gewesen, obwohl in der Tafel der Kategorien sowohl Realität als auch Dasein ihre Rolle spielten. Jetzt lenkte sich die Aufmerksamkeit um so mehr auf diese interessante Urteilsform, und es wurden ihr eine Reihe von Untersuchungen gewidmet, ohne daß es zu einer fertigen Lehre über die Mannigfaltigkeit des Sinnes gekommen wäre, in welchem jene urteilsmäßige „Anerkennung" vollzogen werden kann, — eine Mannigfaltigkeit, der dann auch die Verschiedenheit der Bedeutungen entspricht, worin „Existenz" behauptet oder geleugnet werden kann.

An diese Untersuchungen schlossen sich sogleich andere. Galt die Anerkennung als das einzig Spezifische am Urteil, so konnte das Verhältnis von Subjekt und Prädikat nicht mehr wie früher als wesentlich oder für den Bestand des Urteils unerläßlich angesehen werden. Die „Prädikation" schien ihre Bedeutung für die Urteilslehre verloren zu haben; schon in der einfachsten Grundform des Existentialsatzes scheint ja nur Ein Begriff vorzukommen, das Subjekt, das durch dies Urteil „anerkannt" werden soll, ohne daß ihm das „Sein" als Prädikat zugesprochen würde. So wurde Kants berühmte Lehre, daß das „Sein" kein „Merkmal an einem Begriffe" sein kann, in verschiedenem Sinne in diese Diskussionen hineingezogen. Auf der anderen Seite aber lenkten diejenigen Urteile die Aufmerksamkeit auf sich, in denen das Subjekt für die Prädikation zu fehlen scheint, die „subjektlosen Sätze" oder die „Impersonalien". Auch die Behandlung dieser Fragen ergab eine Fülle feiner und scharfsinniger Beobachtungen und interessanter Analysen. Ihr bleibendes Ergebnis, wie es namentlich durch Sigwarts erschöpfende Untersuchung deutlich gemacht wurde, dürfte darin bestehen, daß es eindringlich zum Bewußtsein kam, wie wenig sich sprachliche Formverschieden-

heiten mit logischen decken. Je zweifelloser es ist, daß sich in der Sprache die psychologischen Apperzeptionsprozesse zum Ausdruck bringen, um so mehr muß man auf den Unterschied der logischen Form von der sprachlichen achten. Man darf weder voraussetzen, daß derselben Sprachform immer dieselbe logische Form zugrunde liege, noch daß dieselbe logische Form sich immer in derselben sprachlichen Form äußere. Die Logik kann von der Grammatik, mit der sie geschichtlich nicht zu ihrem Vorteil verwachsen ist, zwar Anregungen und Fragen, aber keine Antworten und Einsichten erwarten. Wir müssen immer hinter die sprachliche Form dringen, um den logischen Sinn zu finden. Die Arten der Urteile fallen nicht mit den Arten des Satzes zusammen. Achtet man aber darauf, so zeigt es sich, daß die „Anerkennung" sich niemals auf einen einfachen Vorstellungsinhalt allein richtet, sondern immer eine Beziehung trifft, ein Verhältnis zwischen mehrfachen Vorstellungsinhalten. Der synthetische Charakter, worin Kant das Wesen des Bewußtseins fand, ist auch für das Urteilen unerläßlich. In jedem Urteil handelt es sich darum, eine Beziehung von Vorstellungsinhalten zu denken und über die Geltung dieser Beziehung zu entscheiden. Deshalb sind Relation und Qualität die beiden wesentlichen und gleich unerläßlichen Merkmale des Urteils, und sie bedingen die Einteilung, wonach die Urteilslehre in der reinen Logik entwickelt werden muß.

Den synthetischen Charakter des Urteils haben vor allem die beiden Hauptwerke betont, die das Rückgrat der logischen Literatur in den letzten Jahrzehnten gebildet haben, die von Sigwart und Lotze. Beide aber haben gerade von diesem Gesichtspunkt aus die völlige Unzulänglichkeit der traditionellen Urteilslehre aufgedeckt und ihr wohl definitiv ein Ende bereitet, — Sigwart, indem er diesen grammatisch-formalistischen Bau völlig niederriß, Lotze, indem er aus den Trümmern die Fundamente eines Neubaus aufzuführen unternahm. Sigwart zeigte, daß alle die Verschiedenheiten, die man in der üblichen Arteinteilung der Urteile als Unterschiede der Urteilsfunktion aufzufassen pflegt, in Wahrheit Verschiedenheiten entweder der Subjekte oder der Prädikate seien. So blieb schließlich als die Grundform alles Urteilens nur die kategorische Aussage eines Prädikats von einem Subjekt übrig, die Synthesis von Subjekt

und Prädikat. Diese Synthesis könne in einem Satze einfach oder mehrfach enthalten sein; aber von verschiedenen Arten der Synthesis dürfe man nicht hinsichtlich ihrer Form, sondern höchstens in dem Sinne sprechen, daß inhaltlich Subjekt und Prädikat in verschiedenen sachlichen Beziehungen stehen können. Von diesem Ergebnis der Urteilslehre geht die Sigwartsche Logik dann zur Untersuchung der Elemente und der Bildung der Begriffe und weiterhin der Begründung der Urteile im Schluß über.

Unter diese Kritik fielen auch die Unterschiede der Qualität, die noch durchaus parallel mit den drei anderen Einteilungen behandelt wurden, — wie denn auch Lotze Affirmation und Negation nur als „Nebengedanken" zu der primären Synthesis des Urteils auffaßte. Bei Sigwart stellte sich das in einer eigenartigen Theorie der Negation dar, die mannigfache, noch nicht ganz ausgetragene Folgen gehabt hat. Er wollte das negative Urteil als Urteil über den positiven Urteilsversuch aufgefaßt wissen. Damit machte er es zu einem Werturteil und veranlaßte eine Beziehung seiner Ansicht auf diejenigen Theorien, welche die Qualität der Urteile als einen dem Willen verwandten Akt der Billigung oder Mißbilligung ansahen. So wurde eine Diskussion der Negationslehre eingeleitet, bei der außer der Frage, ob Affirmation und Negation als gleichstufige Arten des Urteils zu koordinieren seien, auch die andere in Fluß kam, ob neben ihnen etwa noch weitere Formen der qualitativen Bestimmtheit des Urteils in Betracht zu ziehen seien. Die limitativen oder unendlichen Urteile aus der kantischen Tafel fielen natürlich fort: dafür kamen die Frage und anderseits das problematische Verhalten in Vorschlag. Der letztere Vorschlag eignet sich vielleicht besonders zu einer Verdeutlichung des Unterschiedes von logischer und psychologischer Behandlungsweise. Wenn gegen ihn häufig geltend gemacht wurde, daß man die Urteilsenthaltung unmöglich als ein Urteil auffassen könne, so ist das psychologisch ganz richtig. In diesem Sinn kann ein Urteil nur der fertige Akt genannt werden, der entweder affirmativ oder negativ, entweder Anerkennung oder Verwerfung ist, — gerade so wie ein Gefühl nur Lust oder Unlust, ein Wollen nur Begehren oder Verabscheuen sein kann. Aber das steht der logischen Forderung nicht im Wege, daß das Urteil sus-

pendiert werden soll, wenn zureichende Gründe weder für Bejahung noch für Verneinung vorliegen. Diese Forderung ist, während das Verhältnis von affirmativem und negativem Urteil durch die beiden Sätze vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten reguliert wird, gerade in dem dritten Denkgesetze gegeben, dem Satz vom zureichenden Grunde, der Bejahung und Verneinung gleichermaßen für den Fall verbietet, daß die Gründe dafür fehlen oder unzulänglich sind. Die logische Koordination des problematischen Verhaltens zur Affirmation und Negation kann also damit nicht bestritten werden, daß sie keine psychologische Form des Urteils darstellt.

Je geringer bei Sigwart der künstliche Aufbau der formalen Logik gewertet wird (denn auch die Syllogistik erfährt bei ihm eine ähnliche Reduktion auf die einfache Grundform des sogenannten hypothetischen Schlusses), um so mehr verlegt er den Schwerpunkt der logischen Untersuchungen in die Methodologie. Der lebendige Zusammenhang mit der vielgestaltigen Arbeit der einzelnen Wissenschaften, die genaue Einsicht in die Formen ihres Forschungsverfahrens, das Verständnis des Zusammenhanges, der dabei zwischen diesen Formen und der allgemeinen oder besonderen Struktur der Gegenstände besteht, worauf sie sich beziehen — das alles erscheint als die fruchtbare Hauptarbeit des Logikers. Weit entfernt ist solche Methodologie von dem phantastischen Bestreben, eine Universalmethode für alle Wissenschaften auszuklügeln: umgekehrt sucht sie mit verständnisvollem Eingehen auf die im Gegenstande wurzelnde Eigenart der einzelnen ihre provinziale Autonomie in dem Gesamtreiche des Wissens aufrechtzuerhalten.

Auch Lotze hat der Logik diese intime Beziehung zu den Interessen der besonderen Wissenschaften gegeben; aber bei ihm steht diese Tendenz in einem noch allgemeineren Zweckzusammenhange. Niemand kann weiter als er von der formalen Auffassung entfernt sein, als bildeten die logischen Formen ein in sich geschlossenes, nur auf sich selbst bezogenes System. Getreu seinem teleologischen Idealismus suchte er vielmehr die Anfänge der Logik bei der Ethik, den Sinn ihrer Lehren in den Zwecken des Erkennens. Von diesem Grundgedanken aus wollte er dann auch bei aller eindringenden Kritik des

einzelnen mit konservativer Anlehnung an die traditionellen Auffassungen, Bezeichnungen und Anordnungen die Gesamtheit der logischen Funktionen als einen zweckvollen Stufenbau entwickeln, worin der Fortgang von Form zu Form durch die Aufgaben bestimmt erschien, welche Schritt für Schritt aus dem schon Geleisteten als neue Probleme entspringen. Er war sich wohl bewußt, damit zu der Methode der großen Idealisten und namentlich Hegels zurückzukehren und ihr durch die bewußte Anpassung an die Arbeitsziele der empirischen Wissenschaften eine neue und brauchbarere Gestalt zu geben. In diesem Sinne fügten sich bei ihm die alten Formen zu einem neuen Bau, der seine Einheit in dem Zweck des Erkennens und seiner dialektisch aufsteigenden Verwirklichung hatte.

Die Betonung der methodologischen Seite der Logik entsprach den allgemeinen wissenschaftlichen Zuständen der letzten Jahrzehnte des neunzehnten Jahrhunderts, in denen die Philosophie sich allmählich durch möglichst nahen Anschluß an die Erfahrungswissenschaften zu neuer Selbstgestaltung herausarbeitete. Keine frühere Zeit hat so viele Männer der Wissenschaft gesehen, die, anfangs mit den Aufgaben ihrer besonderen Disziplin beschäftigt, mehr und mehr sich zu den allgemeinen Fragen gedrängt fühlten und von sich selbst Rechenschaft über ihre eigene wissenschaftliche Tätigkeit verlangten. Mathematiker und Physiker, Physiologen und Biologen, Historiker und Psychologen haben diesen Prozeß durchgemacht. Ein wachsendes Bedürfnis nach philosophischer Vereinheitlichung führte die Forscher zusammen, und je weniger es ein metaphysisches System gab, in dessen Anschauungen man sich sachlich hätte zusammenfinden können, um so mehr begegnete man sich in den Überlegungen über das Wesen menschlicher Erkenntnis. Diese intellektuelle Strömung drängte in letzter Instanz auf die Erkenntnistheorie; sie führte zur Erneuerung der Kantischen Lehre und weiterhin ihrer idealistischen Fortsetzungen: aber in breiteren Kreisen der empirischen Wissenschaft nahm dieser Zug des Denkens die methodologische Richtung. Sie wurde verstärkt durch den Reichtum der Entwicklung, welche die einzelnen Disziplinen, die historischen wie die naturwissenschaftlichen, gewannen: in rapider Ausbreitung stellten sich überall neue und neuartige Probleme ein, die zu ihrer Lösung die feinste Differenzierung und Ausarbeitung

der Forschungsmethoden verlangten. So mußte die Logik, wenn sie die Fühlung mit diesem reichen Leben der sachlichen Wissenschaft behalten wollte, diesen mannigfachen Auszweigungen der Methoden nachgehen und sie systematisch zu bemeistern suchen. Die umfassendste Ausführung dieses Bestrebens liegt in Wundts Logik vor.

Die Methodologie aber ist der Natur der Sache gemäß der am meisten nach der empirischen Seite offene und prinzipiell niemals und nirgends abzuschließende Teil der logischen Wissenschaft. Sie empfängt ihre Motive aus der wechselnden Entwicklung der besonderen Disziplinen, aus dem Auf- und Abschweben des Interesses, das sich bald mehr der einen, bald der anderen zuwendet. Ihre Geschichte, zumal in der neueren Zeit, wo sie dem reicher differenzierten Zustande der Einzelwissenschaften gegenübersteht, läßt sie abhängig von der vorwiegenden Bedeutsamkeit erscheinen, die im Wechsel der Zeiten die einzelnen Wissensgebiete in den Vordergrund des Interesses gerückt hat. So haben nacheinander mathematische, induktiv-naturwissenschaftliche, psychologische, historisch-dialektische, entwicklungsgeschichtliche Methoden die Vorherrschaft für sich in Anspruch genommen und zeitweilig behauptet, und es ist deutlich, daß dabei die Blüte der besonderen Wissenschaften, in denen diese Methoden ihre Triumphe feierten, jeweils auch die logischen Lehren bestimmt hat, die das Wesen des wissenschaftlichen Verfahrens überhaupt zu charakterisieren berufen waren.

In dieser Hinsicht hat nun die wissenschaftliche Entwicklung des neunzehnten Jahrhunderts eine allmähliche Zuspitzung erfahren, die zum Schluß mit großer Deutlichkeit in dem methodologischen Bewußtsein zutage getreten ist. Man kann ebenso oft lesen, dieses Jahrhundert sei das naturwissenschaftliche, wie es sei das historische. Und beide Behauptungen haben je in ihrer Weise recht. Von den großen Errungenschaften der Naturforschung, von der geschlossenen Sicherheit, zu der sie ihre Prinzipien ausgebildet hat, von der Klarheit ihrer Theorien und dem Reichtum ihres tatsächlichen Wissens, von den mächtigen Erfolgen ihrer Technik, von dem breiten Raum, den sie gerade deshalb in dem öffentlichen Interesse einnimmt, — von all dem zu reden ist unnötig. Auch die Philosophie hat diese Präponderanz sachlich erfahren: der

einseitige Versuch, aus den Begriffen der Naturerklärung allein eine Weltanschauung zu bilden, der Materialismus, hat lange genug die Philosophie beschäftigt, und wenn er jetzt aus ernsthaft wissenschaftlichen Kreisen verschwunden ist, so treibt er um so mehr sein Unwesen in den breiten urteilslosen Massen. Umgekehrt, könnte man sagen, ist es der Geschichtsforschung ergangen: das Interesse an ihr erwuchs mit der großen historischen Weltanschauung des Idealismus, es ergoß sich mit der romantischen Strömung in die Kreise der neuen Bildung und gewann so einen Ernst und eine Tiefe, wovon man früher keine Ahnung gehabt hatte. Aus der belletristischen Beschäftigung mit historischen Dingen, die sich von dem Anekdotenhaften oder Moralisierenden selten einmal zu einer künstlerischen Reproduktion erhoben hatte, wurde jetzt eine Forschung, und mit der bewußten Ausbildung und Anwendung kritischer Methoden wurde die Historie zu einer Wissenschaft. In ihrem emsigen Betrieb aber, aus dem nur von Zeit zu Zeit die monumentalen Werke unserer großen Historiker zu riesiger Höhe emporwuchsen, ging dann wohl gelegentlich auch die Fühlung mit den philosophischen Ideen verloren, aus denen die eigenartige Energie dieser ganzen Arbeit entsprungen war.

Für die Methodologie jedoch, die das logische Wesen der wirklichen Wissenschaft zu verstehen und zu formulieren berufen ist, erwuchs aus dieser mächtigen Doppelentfaltung eine neue, spät erst zum Verständnis kommende Aufgabe. Sie sollte beiden gerecht werden und ihre Eigenart gerade durch die Bloßlegung ihrer tiefsten Verschiedenheit begreifen. Für das Verständnis der Methoden der Naturforschung konnte man dabei in den gewohnten Geleisen bleiben. Auf sie war so ziemlich der ganze Apparat der überlieferten Methodologie zugerichtet: die „angewandte Logik" des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts war durchgängig und prinzipiell eine Lehre vom Wesen der Naturforschung; das hing mit den sachlichen Interessen der metaphysischen Systeme jener Zeit zusammen. In diesem Rahmen brauchte man jetzt nur zu bleiben, um die Verfeinerungen der wissenschaftlichen Technik und die Vertiefungen ihres logischen Verständnisses darin auszuführen. So geschah es bei den englischen Methodologen, wie John Stuart Mill oder Stanley Jevons, so vorwiegend noch in der ersten Auflage von Sigwarts zweitem Bande, zum Teil selbst

bei Lotze. Sehr viel ungünstiger stand es und steht es mit der Methodologie der Historik. Hier mußte, da ihr Objekt selbst als Wissenschaft neu war, eigentlich alles neu geschaffen und aus dem Rohen herausgearbeitet werden. Und nur die Anfänge dazu sind da. Gelegentlich, aber verhältnismäßig selten, hat es einen der bedeutenderen Historiker getrieben, sich über die Ziele und die Mittel seines Forschens logische Rechenschaft zu geben; was von Lehrbüchern der historischen Methode versucht worden ist (am besten von Bernheim), war begreiflicherweise mehr eine gelehrte Zusammenstellung der technischen Hülfsmittel für Forschung und Darstellung, als eine Reduktion dieser Verfahrungsweisen auf ihre logische Form und auf die begriffliche Struktur ihrer Voraussetzungen. Hier harrt noch eine Fülle von einzelnen Aufgaben ihrer Lösung, und hier sieht man vor allem erst allmählich einen allgemeineren Zusammenhang heraustreten, in den sich die einzelnen Untersuchungen ebenso eingliedern können, wie es für Spezialanalysen von Methoden der Naturforschung sich schon lange von selbst versteht.

Wenn diese allgemeinen Grundbestimmungen für das logische Wesen der Geschichtsforschung während des letzten Jahrzehnts eine deutlichere und festere Form anzunehmen begonnen haben, so ist diese bedeutsame Bewegung gerade durch die gegenteiligen Versuche hervorgerufen worden, die von dem Selbstbewußtsein der Naturforschung her die Eigenart der geschichtlichen Wissenschaft verkannten und ihr die eigenen Gedankenformen aufzwingen wollten. Das ist die Bedeutung des lauten Streits um die „Gesetze der Geschichte“. Jene Versuche gingen von philosophischen Anschauungen aus, die, wie zum Beispiel die Schopenhauersche, ihre Auffassung vom Wesen der „Wissenschaft“ einseitig der Beobachtung des Verfahrens der Naturforschung entnehmen (wie es ja schließlich auch Kant getan hat): so waren es namentlich Jünger des Comteschen Positivismus, die, gegen Comtes eigene bessere Einsicht, von der Geschichte verlangten, sie solle von der Erzählung der Tatsachen zur Einsicht ihrer Gesetzmäßigkeit fortschreiten. Wie sich damit die Tendenzen verbanden, die letzten Triebkräfte der historischen Bewegung in wirtschaftlichen Verhältnissen zu suchen, braucht hier nicht näher ausgeführt zu werden. Das Wertvollste war, daß ihnen gegenüber das Selbstbewußtsein

der historischen Forschung erwachte und ihr Recht, das individuell Bedeutsame in dem einmaligen Ablauf der menschlichen Geschichte festzuhalten und zu verstehen, energisch zur Geltung brachte.

Es konnte nicht ausbleiben, daß die Logik auf diese Streitfrage, die mit der Zeit auch in dem Kreise der Historiker selbst Unfrieden stiftete, aufmerksam wurde, und für die Methodologie erwuchs daraus die Aufgabe, die traditionellen Lehren von der Klassifikation der Wissenschaften gründlich zu revidieren. Die aus sachlichen Motiven der allgemeinen Vorstellungsweise und historisch aus den Lehren der älteren Metaphysik hervorgegangene Einteilung von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften konnte den logischen Ansprüchen nicht mehr genügen; an ihre Stelle trat, jener antagonistischen Entwicklung des Jahrhunderts gemäß, der Unterschied von Naturwissenschaften, die auf die Erkenntnis von Gesetzen des Geschehens gerichtet sind, und historischen Wissenschaften, die auf die Einsicht der besonderen, durch allgemeingültige Wertbeziehungen ausgezeichneten Ereignisse gewiesen sind. Diese, von verschiedenen Seiten angebahnte Unterscheidung ist am glücklichsten als die von Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft formuliert worden.

Eine derartig scharfe Disjunktion bedeutet selbstverständlich Grenzbegriffe, zwischen denen die lebendige Arbeit der einzelnen Disziplinen mit zahlreichen feinsten Abstufungen sich in der Mitte bewegt: gerade deshalb aber enthält sie ein überaus fruchtbares Prinzip für das logische Verständnis der wirklichen Arbeit der Wissenschaften. Ihre Bedeutsamkeit tritt in diesem Falle besonders an dem merkwürdigen Geschick hervor, das die methodologische Auffassung der Psychologie erfahren hat. Nach der alten Einteilung wurde und wird sie wohl noch als grundlegende Disziplin für die sogenannten Geisteswissenschaften betrachtet; es klingt ja so plausibel, daß es sich bei aller „Geschichte" um seelische Tätigkeiten des Menschen und um ihre Äußerungen in der Körperwelt handelt und daß ihr Verständnis deshalb die Lehre von den Seelentätigkeiten voraussetze. Wer aber die moderne Psychologie kennt, der weiß, daß darin nach wesentlich naturwissenschaftlicher Methode von Dingen und Verhältnissen die Rede ist, von denen der Historiker für sein Geschäft gerade so viel und gerade so wenig verwenden

kann und zu wissen braucht, wie von der — Mechanik. Anderseits ist gerade aus diesem Verhältnis das lebhafte Bedürfnis hervorgegangen, die „wissenschaftliche Psychologie“ durch eine „Psychologie der individuellen Differenzen“ zu ergänzen, die ihrer ganzen Anlage nach nur historisch gerichtet sein kann.

Alle diese Fragen sind jetzt in erfreulichem Fluß, und Rickerts Buch über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung steht zweifellos im Mittelpunkte dieser Bewegung. Wohin sie sachlich führen wird, ist schwer vorauszusagen: aber klar ist es aus diesen Diskussionen schon jetzt, daß die letzte Entscheidung darüber nicht mehr bei der Methodologie, sondern bei der Erkenntnistheorie zu suchen ist. Denn die Analyse der Verhältnisse, in denen die einzelnen Wissenschaften den Apparat der allgemein logischen Normbestimmung für die Erreichung ihrer besonderen gegenständlichen Erkenntniszwecke verwenden, ist doch im großen Zusammenhange der logischen Gesamtwissenschaft nur die Vorarbeit für die Lösung der Frage, welches der Beitrag ist, den die einzelnen Disziplinen für die letzten Zwecke menschlicher Erkenntnis überhaupt zu liefern berufen sind. Diese ihre Aufgaben bilden ihr Existenzrecht und bestimmen damit auch den logischen Charakter der Forschungsweisen, mit denen sie an ihre Gegenstände erfolgreich heranzukommen imstande sind. So berechtigt deshalb formale Logik und Methodologie in ihrer eigenen Ausgestaltung sind, so liegen doch ihre letzten Prinzipien erst in dem dritten Teil der Logik, der Erkenntnistheorie, — wie es Lotze (freilich mit anderer Terminologie) in der aufsteigenden Linie seiner „drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen, vom Erkennen“ vorgebildet hat.

Die rein erkenntnistheoretische Behandlung der Logik, welche mit Herabsetzung oder Vernachlässigung des formalen und des methodologischen Moments ihren Lehren zugleich die Bedeutung metaphysischer Einsichten gab, ist ursprünglich die charakteristische Tendenz der Hegelschen Schule. Sie lag ja schon bei Fichte, Schelling und Schleiermacher, in gewissem Sinne auch bei dem unglücklichen Krause vor: aber in keiner dieser Formen ist sie eigentlich als ein durchgeführtes System der Logik aufgetreten. Um so mehr war das bei den Hegelianern der Fall, und unter ihren Darstellungen dieser Wissenschaft bleibt die bei weitem interessanteste die von Kuno Fischer.

Sie ist eine freie, geschmackvolle, anschauliche Umbildung. Der Historiker der neueren Philosophie zeigt schon hier an Hegel seine Kunst, ihn ins Deutsche zu übersetzen. Er macht sich von dem Schematismus der Hegelschen Terminologie frei, er substituiert dem dialektischen Fortschritt die lebendige Form der Entwicklung, er veranschaulicht aus einem reichen historischen und literarischen Wissen die Kategorien und insbesondere den Übergang von der einen zur anderen durch bekannte Gestalten und Vorgänge der Geschichte und der Dichtung, und er führt diese lebendig vor, statt sie wie Hegel in geheimnisvoller Nebelhaftigkeit anzudeuten. Es ist die anziehende Frische der Kathederwirkung, die auch aus diesem Buche Kuno Fischers spricht.

Allein diese ganze erkenntnistheoretisch-metaphysische Logik verlor ihren Glanz und Nimbus mit dem Niedergange der idealistischen Philosophie in der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Die Erkenntnistheorie selbst wurde als eine von der eigentlichen Logik völlig und geflissentlich getrennte Wissenschaft erst mit der Erneuerung der Kantischen Philosophie zum zweitenmal geboren. Die „transzendentale Logik" der Neukantianer wollte mit formaler Logik und Methodologie nichts zu schaffen haben; sie ging über das Verhältnis der Kategorientafel zu der Urteilstafel am liebsten hinweg und stellte die Untersuchung über Grenzen und Tragweite der menschlichen Erkenntnis, worin vorerst die ganze Philosophie aufgehen sollte, auf eigenen Boden. Je weiter aber dieser Boden von der Metaphysik entfernt sein sollte, um so näher lag die Gefahr, daß solche Erkenntniskritik ihre Gesichtspunkte genetischen, das heißt psychologischen Untersuchungen entnahm: gerade in dieser Hinsicht ist die intime Beziehung, in die bereits Schopenhauer die Erkenntnislehre mit den Theorien der Sinnesphysiologie gebracht hatte, auch in der Folge nicht ohne Bedenken gewesen.

Denn es hat lange gedauert, bis der Kantische Begriff der Apriorität, der anfänglich im Mittelpunkte dieser Bewegung stand, von der psychologistischen Deutung freigemacht, der Beziehung auf die Annahme angeborener Ideen entrückt, und zum Unterschiede von psychologischer Priorität in seinem wahren Sinne als das Prinzip allgemeiner und notwendiger Geltung erkannt wurde. Hauptsächlich mußten sich diese Vorstellungen in den Diskussionen über das Raumproblem klären,

und es mußte deutlich werden, daß die Auffassung, mit der die Naturforscher geneigt waren, den Kritizismus als eine Erweiterung der Lockeschen „Subjektivität" auf die „primären" Eigenschaften zu deuten, sachlich ebenso unhaltbar wie historisch schief war. Der Vorgang dieser Klärung konnte nur aufgehalten werden, als von den entwicklungsgeschichtlichen Theorien aus der Versuch gemacht wurde, das „Apriori" für das Individuum zuzugestehen und es als ein von der Gattung Erworbenes zu erklären. Auch der evolutionistische Psychologismus ist für die Erkenntnistheorie gerade so unzulänglich und gerade so gefährlich wie für die formale Logik.

Die „empiristischen" Umbildungen der Kantischen Lehre, die in dieser Weise überwunden werden mußten, fanden eine Zeitlang Rückhalt auch in dem Eindringen positivistischer Ansichten, wie sie von C. Göring zu einer kritischen Philosophie ausgebildet werden sollten. Solche Verschmelzung von Kant und Comte schien dadurch nahegelegt, daß beide Denker von ihren sehr verschiedenen Ausgangspunkten her an dem Ergebnis zusammenkommen, die mathematisch-mechanische Theorie der Naturforschung für den beherrschenden Grundtypus aller Erfahrungswissenschaft zu erklären. Die Folge davon aber war die, daß mit der Empirisierung des Kritizismus dessen ethische Seite, die nur vom Apriorismus aus möglich ist, in derselben Weise verkümmerte, wie es schon bei Schopenhauer der Fall gewesen war. Die relativistische Richtung, die eine Zeitlang die Ethik nahm, hatte hier ihren Ursprung, und die völlige Wendung auch der Erkenntnislehre zum Positivismus vollzog sich, wie bei Ludwig Feuerbach, in durchgebildeterer Form bei Eugen Dühring.

Jenen einfachen und gröberen Formen der Annäherung von Kantschen und Comteschen Gedanken ist später eine Anzahl feinerer gefolgt. Sie hängen zum Teil damit zusammen, daß die sachliche Notwendigkeit des Fortschritts von Kant zu Fichte sich in dieser zweiten Entwicklung des deutschen Idealismus wiederholte und mit der abermaligen Aufhebung des Ding-an-sich-Begriffes zur Auflösung aller Wirklichkeit in Bewußtseinsphänomene führte. Dies geschah in der von Schuppe eingeführten „immanenten" Philosophie, deren Vertreter Mühe hatten, an der Gefahr des Solipsismus vorüberzukommen. Zum anderen Teil wurden die Auffassungen der Physiker maßgebend,

die in den wissenschaftlichen Theorien nur den Zweck einer möglichst einfachen, adäquaten und bequemen Beschreibung der Tatsachen anerkannten und die Leistungen der Wissenschaft als ein Denken der Welt nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes ansahen. Philosophisch hat das Avenarius, physikalisch am deutlichsten Mach ausgeführt: eine stärkere Akzentuierung nach der kantischen Seite fand diese Richtung bei Heinrich Hertz und in allerneuster Zeit bei dem französischen Mathematiker Poincaré.

Für die Gegenströmung, die an Kants transzendentalem Idealismus festhielt und seine Prinzipien in die weiteren Problembildungen hinübergerettet hat, war Kuno Fischers auf diesen Grundton gestimmte Darstellung des Kritizismus maßgebend. Von ihr aus ist Liebmann der Führer des genuinen Kritizismus der Erkenntnislehre geworden und geblieben: er vertritt ihn fester und reiner als einerseits Riehl, bei dem es an zeitweiligen Konzessionen zugunsten des Positivismus nicht gefehlt hat, und anderseits Cohen, der umgekehrt die bei Kant angelegte Beschränkung des transzendentallogischen Begriffs der Wissenschaft auf die „exakten" Disziplinen der Gesetzesforschung schließlich zu dem Versuch gesteigert hat, in den Prinzipien der Infinitesimalrechnung den schöpferischen Springpunkt des apriorischen Denkens zu sehen. Eine andere Abbiegung von Kant liegt bei Volkelt vor, der bereits der Neigung nachgeht, die Erkenntnislehre wieder zu einer Metaphysik auszugestalten. Darin aber macht sich nicht nur das Wiedererwachen der Hegelschen Philosophie und der Einfluß Eduard von Hartmanns geltend, dessen System als ein Spätling an dem Baume des deutschen Idealismus gereift war, sondern auch die Forderungen des Zeitgeistes, der, nach langer Entfremdung mit wachsendem Interesse zur Philosophie zurückgewendet, von ihr als das ihm Wesentliche eine Weltanschauung auch im theoretischen Sinne verlangt.

Zwei Probleme sind es, die in diesen erkenntnistheoretischen Erörterungen das meiste Interesse auf sich gezogen und die mannigfachsten Lösungsversuche hervorgerufen haben. Das erste ist das Problem der Transzendenz. Welche zentrale Stellung ihm gebührt, kann man sich vielleicht am besten durch eine einfache Überlegung klar machen, die zugleich die Aufgabe der Erkenntnistheorie präzis formuliert. Diese Dis-

ziplin kann nicht berufen sein, in die Arbeit der übrigen Wissenschaften hineinzureden, sondern sie setzt diese Arbeit als geleistet voraus. Die anderen Wissenschaften aber entwickeln mit ihrer planmäßigen Anwendung der formal logischen Beziehungen auf die mannigfachsten Erkenntnisgegenstände ihr objektives Weltbild, das den subjektiven Meinungen der Individuen gegenüber eine (von den Ergebnissen der Erkenntnistheorien völlig unberührte) allgemeine und notwendige Geltung besitzt. Dies objektive Weltbild nun bezieht der naive Anspruch unseres Denkens auf eine absolute Realität, zu der es in dem Verhältnis der Abbildlichkeit, der Wiederholung oder in irgendeinem ähnlichen stehen soll. So erhebt sich die letzte Frage aller Wissenschaft: welches ist dies Verhältnis des Objektiven zum Realen? Sie wurzelt darin, daß die Beziehung des Bewußtseins auf ein Sein oder der Bewußtseinsfunktion auf einen Bewußtseinsinhalt die einfachste und allgemeinste Form ist, auf die uns die Untersuchung der synthetischen Tätigkeit des Denkens führt. Diese Grundfrage aber bedeutet vom Standpunkt des naiven Denkens nichts anderes als das Problem, ob und wieweit das Bewußtsein in der Erkenntnis sich auf eine transzendente, von ihm selbst real verschiedene Wirklichkeit beziehen kann. Die Beantwortung dieser Frage ist die Erkenntnistheorie: will man sie, weil eine Behauptung über das Verhältnis des Bewußtseins zum Sein immer auch zugleich eine Behauptung über das Sein selbst ist, — will man sie deshalb auch Metaphysik nennen, so ist das gleichgültig. Viel wertvoller ist es, zu betonen, daß wir für die Beantwortung dieser Frage keine anderen Argumente haben als die, welche uns die besonderen Wissenschaften selbst an die Hand geben.

Das andere Hauptproblem ist noch immer das der Kausalität, — seit Hume und Kant wohl dasjenige, welches den breitesten Raum in der Philosophie einnimmt. In den endlosen Diskussionen, die es noch immer erfährt, ist als das Neue und für die Zukunft Bedeutsame seine Beziehung auf den Begriff des Gesetzes zu bezeichnen. Kant hat beide in unlösbare Verbindung gebracht, indem er die Geltung des ursächlichen Verhältnisses a priori davon abhängig machte, daß die Ursache der Wirkung ihr Dasein in der Zeit nach einer allgemeinen Regel bestimme. So sehr daher in der individuellen

Verwickeltheit des einzelnen Geschehens Kausalfolgen möglich sind, die in ihrer inhaltlichen Eigenart sich nicht wiederholen, so lassen sie sich doch immer in elementare Kausalverhältnisse auflösen, die eine Bestimmtheit der Zeitfolge durch eine allgemeine Regel aufweisen, also den Charakter der Gesetzmäßigkeit an sich tragen. Verfolgt man diesen Gedanken weiter, so erhellt er die mannigfach abgestufte Verschiedenheit des Verhältnisses, worin sich die einzelnen Wissenschaften zu der Aufgabe befinden, Gesetze zu erforschen. Es wird solche Disziplinen geben, die ihren Gegenständen kein anderes oder kaum ein anderes Interesse als dieses abgewinnen können, — und andere dagegen, bei denen, der wertbestimmten Eigenart ihrer Gegenstände wegen, dies Interesse völlig hinter anderen zurückstehen muß. Die Bedeutsamkeit dieser Verhältnisse für den oben berührten Unterschied von Natur- und Kulturwissenschaften liegt auf der Hand: sie stellt eine Reihe tiefgreifender Aufgaben, deren Bearbeitung erst eben begonnen hat.

Die Kausalität gilt vielfach als die wichtigste der Kategorien: mit welchem Rechte, bleibe hier dahingestellt. Aber was hier entwickelt wurde, zeigt an einem jedenfalls hervorragenden Beispiele, daß die letzten Entscheidungen der Erkenntnistheorie ebenso wie der Methodologie an der Lehre von den Kategorien hängen. Diese sind eben die synthetischen Formen, in denen wir Gegenstände allein denken und deshalb auch allein erkennen können. Diese Kategorien sind aber deshalb auch in allen unseren Urteilen die Formen des Subjekt und Prädikat aufeinander beziehenden Denkens; sie stellen die Relationen dar, auf deren allgemeine und notwendige Geltung im Urteil Bejahung oder Verneinung gerichtet ist. Deshalb ist die Schöpfung einer Kategorienlehre ein gleichmäßiges Interesse für reine Logik, für Methodologie und für Erkenntnistheorie; sie allein kann das Bindeglied für alle drei Teile der logischen Gesamtwissenschaft als des Inbegriffs der theoretischen Philosophie werden.

Ansätze zur Lösung dieser Hauptaufgabe der zukünftigen Logik finden sich in der Literatur aller jener drei Teile verstreut; aber es fehlt noch, wie es scheint, an dem entscheidenden Prinzip zur Gestaltung eines Systems. Hartmanns „Kategorienlehre", in dieser Hinsicht entschieden die bedeutendste und eigenartigste Erscheinung seit Hegel, ist in ihrem geistvoll

gegliederten Aufbau schließlich doch auf metaphysiche Voraussetzungen gegründet. Aber das System der Kategorien, wie es hier als die fundamentale Aufgabe gemeint ist, wird nur auf rein logischen Prinzipien beruhen dürfen.

Literatur.

(In der Reihenfolge der Behandlung im Text.)

Drobisch, M. W., Neue Darstellung der Logik. 1836. 5. Aufl. 1887.
Liard, L., Les logiciens Anglais contemporains. 1878. Deutsch von J. Imelmann. 1880. 2. Aufl. 1883.
Lange, Alb., Logische Studien. 1877.
Ulrici, System der Logik. 1852.
— Compendium der Logik. 1860. 2. Aufl. 1871.
Überweg, Fr., System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. 1857. 5. Aufl. 1882.
Erdmann, Benno, Logik. I. Bd. 1892. 2. Aufl. 1907.
Husserl, Edm., Logische Untersuchungen. 2 Teile. 1900 und 1901.
Brentano, Fr., Psychologie. I. Bd. 1874.
Bergmann, J., Reine Logik. 1879.
— Die Grundprobleme der Logik. 1882.
Sigwart, Chr., Logik. 2 Bde. 1873 und 1878. 2. Aufl. 1889 und 1893. 3. Aufl. 1905.
— Die Impersonalien. 1888.
Lotze, R. H., Logik als I. Bd. des Systems der Philosophie. 1874. 2. Aufl. 1881.
Windelband, W., Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil, in der Straßburger Festschrift für E. Zeller. 1884.
Wundt, W., Logik. 2 Bde. 1880 und 1883. 2. Aufl. 1893 und 1895.
Mill, J. St., A system of Logic, ratiocinative and inductive. 1843. Deutsch von J. Schiel. 1849.
Jevons, Stanley, Principles of science. 1874. 2. Aufl. 1877.
Bernheim, E., Lehrbuch der historischen Methode. 3. u. 4. Aufl. 1903.
Rickert, H., Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1896 bis 1902.
— Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 1899.
— Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. Aufl. 1904.
Fischer, Kuno, Logik und Metaphysik, oder Wissenschaftslehre. 1852. 2. Aufl. 1865.
Göring, K., System der kritischen Philosophie. 2 Tle. 1874 f.
Dühring, Eug., Natürliche Dialektik. 1865.
Schuppe, W., Erkenntnistheoretische Logik. 1878.

Avenarius, R., Kritik der reinen Erfahrung. 2 Bde. 1888 und 1890.
— Der menschliche Weltbegriff. 1891.
Mach, E., Beiträge zur Analyse der Empfindungen. 1886. 2. Aufl. unter dem Titel: Die Analyse der Empfindung und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen. 1900.
Hertz, H., Die Prinzipien der Mechanik. 1894.
Poincaré, H., Science et hypothèse, deutsch von Lindemann. 1904.
Liebmann, Otto, Zur Analysis der Wirklichkeit. 1876. 3. Aufl. 1900.
— Gedanken und Tatsachen. 2 Bde. 1881—1904.
Riehl, Alois, Der philosophische Kritizismus. 2 Bde. 1876, 1879, 1887.
Cohen, Hermann, Logik der reinen Erkenntnis. 1902.
Volkelt, Joh., Erfahrung und Denken. 1886.
Hartmann, E. v., Kategorienlehre. 1896.
Windelband, W., Zum System der Kategorien, in der Festschrift für Sigwart. 1900.

Ethik.

Von Bruno Bauch.

Einleitung.

Philosophiefeindlichen Tendenzen, die den Mangel an Übereinstimmung der philosophischen Meinungen gern zum Gegenstand des Spottes machen, oder ihn doch vornehm zu belächeln pflegen, scheint der gegenwärtige Stand der Ethik mehr wie der jeder anderen philosophischen Disziplin die Abneigung gegen alle Philosophie besonders stärken zu können. Nirgends prallen vielleicht die vorhandenen gegensätzlichen Anschauungen heute so schroff aufeinander wie hier. Und künftige Historiker werden es vielleicht recht verständlich finden, daß die Ethik unserer Zeit der Geringschätzung selbst dieser Zeit anheimgefallen ist. Die größte Anerkennung, die man in ethischer Beziehung, wenigstens im allgemeinen, den letzten Jahrzehnten zollen wird, dürfte möglicherweise das Zugeständnis sein, daß das menschliche Handeln vielleicht mehr mit sich selbst in Übereinstimmung gewesen ist als die Wissenschaft vom Werte des menschlichen Handelns, als die Ethik.

Ja innerhalb der Philosophie, das heißt von seiten der Philosophen selber wird diese Disziplin heute als Stiefkind behandelt. Nur wenige unserer führenden Denker haben überhaupt eine Ethik in systematischem Zusammenhange durchgeführt. Andere, auch nur wenige, haben ihre ethischen Anschauungen im Zusammenhange ihres, obwohl vielleicht selbst sehr stark ethisch bestimmten Gesamtsystems vorgetragen. Und wieder andere haben ihre wissenschaftlich ethischen Äußerungen auf die Prinzipienfrage oder auf Einzelprobleme in monographischer Behandlung beschränkt, oder ihre Anschauungen gar nur in der bescheidenen Form des Essays verlauten lassen.

Sie alle schauen mit mehr oder minder berechtigter Geringschätzung auf die eigentlichen Ethiker herab. Zu entscheiden, wieweit diese vielleicht zum Teil sehr berechtigte Geringschätzung nun wirklich zu Recht besteht, das ist hier nicht der Ort. Vielleicht geht das aus unserer Untersuchung selbst hervor. Nur das eine darf hier schon betont werden: In kritischer Rücksicht sind diese ethischen Arbeiten, obwohl sie sich uns, wenigstens größtenteils, nur als Parerga des systematischen Schaffens der Philosophen darstellen, ungemein wertvoller als jene voluminösen Opera derer, die in erster Linie oder gar ausschließlich Ethiker sind. Wenn wir jedoch auf die faktische Wirkung sehen, auf den Erfolg, den die ethischen Arbeiten nach außen hin haben, so ist unverkennbar, daß diejenigen in erster Linie für weitere Kreise bestimmend und richtunggebend sind, deren eigentliches und ausschließliches Gebiet die Ethik ist.

„Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer", — für dieses Wort Schopenhauers bildet diese eigentümliche Konstellation unserer heutigen Ethik die beste Illustration. Die in strenger Wissenschaftlichkeit verfahrenden ethischen Arbeiten sind, der Natur der Sache nach, auf engere Wirksamkeit beschränkt als populäre Tendenzen. Dazu kommt, daß diese allerhand Tagesfragen, die mit der Ethik, sofern sie als Wissenschaft auftreten kann, nichts zu schaffen haben, meist mit ebensoviel Gewalt als mit wenig logischem Recht in das ethische Problem hineinzwängen, und daß sie, entsprechend ihrer äußeren Wirksamkeit, die ethische Wissenschaft selbst auf den äußeren und äußerlichen Erfolg zuspitzen.

Allein wir wollen durch diese einleitenden Bemerkungen unserer eigentlichen Untersuchung nicht vorgreifen. In dieser selbst sollen die einzelnen Richtungen, in denen sich die Ethik gegenwärtig bewegt, zu Worte kommen. Es versteht sich dabei von selbst, daß es uns von vornherein und unserem Zweck entsprechend niemals auf die Ansichten gerade dieses oder jenes philosophischen Schriftstellers anzukommen braucht, sei es auf eines solchen ausgebautes ethisches System, sei es auf seine Bearbeitung eines ethischen Einzelproblems. Alles, was hier unternommen werden soll, ist eine Darstellung der mannigfaltigen ethischen Gesamtüberzeugungen im äußersten Umriß, wie sie in der Gegenwart wirklich und wirksam sind,

und wie sie einander selbst gegenübertreten. Wo aber, wie im zweiten Kapitel dieser Untersuchung, vor allem die Darstellungsweise eines einzelnen selbst berücksichtigt wird, da geschieht es, weil hier das Typische allein klar zum Ausdruck gelangt, während die übrigen Anhänger des dort entwickelten Standpunktes gar zu reichlich an Verworrenheit leiden. Aber auch hier kommt es nur auf das Typische, nicht auf die Darstellung des einzelnen selber an.

So beschränken wir uns auch in bezug auf die anderen hier zu entwickelnden Richtungen ausdrücklich auf die Darstellung des Allgemein-Charakteristischen. Und hier soll es sich gar nicht um dieses oder jenes ethische System, nicht um diese oder jene ethische Ansicht als solche handeln, sondern um die großen historischen in der Gegenwart wirksamen Typen, um die Zusammenfassung der ethischen Anschauungen, die in unserer Zeit lebendig und wirksam sind, und denen sich einzelne Systeme und Ansichten selbst ein- und unterordnen lassen.

Suchen wir aber alle die gegenwärtigen Bestrebungen auf dem Gebiete der Ethik zu solchen Typen zusammenzuschließen, so heben sich scharf und deutlich drei Gruppen gegeneinander ab. Mögen die Vertreter einer jeden, wie das nicht anders sein kann, selbst im einzelnen Differenzen zwischen sich aufzuweisen haben, so bildet doch jede Gruppe für sich ein Ganzes und steht zu jeder anderen immer in einem gewissen Gegensatze. Charakterisieren lassen sie sich als: ethischer Dogmatismus, als „immoralistischer" Individualismus und als kritische Ethik.

Zugleich soll durch diese Untersuchung deutlich werden, welche dieser Strebungen unter kritischem Betracht berufen erscheint, die Führung in Zukunft zu übernehmen, so sehr ihr vielleicht unter rein tatsächlichem Betracht die unmittelbare Gegenwart noch entgegensteht. Denn es läßt sich nicht verkennen, daß das augenblickliche Übergewicht einer dieser Richtungen keine entschiedene rechtmäßige und dauernde Herrschaft bedeuten kann. Vielmehr ist heute offenbar bereits eine hochbedeutsame Krisis in der ethischen Entwicklung im Anzuge. Unsere Zeit mit diesen ihren gegensätzlichen Anschauungen steht vielleicht sogar schon mitten darin.

I. Der ethische Dogmatismus.

Zu den herrlichsten Ruhmestiteln des verflossenen Jahrhunderts gehört, wie dies schon unzählige Male betont worden ist, der Aufschwung, den die Naturwissenschaften genommen haben, und die Geschichte wird immer und überall deren tiefgehende gewaltige Errungenschaften anerkennen müssen. Bezeichnet sich doch unsere Zeit mit nicht unberechtigtem Stolz als das „Zeitalter der Naturwissenschaft", und hat man doch das verflossene Jahrhundert selbst als das „Jahrhundert der Naturwissenschaft" angesprochen. In der Tat ist vielleicht niemals in der Geschichte der Wissenschaft eine wissenschaftliche Betrachtungsweise so tief in das allgemeine Interesse gedrungen, hat wissenschaftliches Streben so bestimmend gewirkt und eingegriffen auf die allgemeine Vorstellungsweise und solche Verbreitung und Anerkennung gefunden in den weitesten Kreisen wie das naturwissenschaftliche Denken, wie die Betrachtungsweise der Naturwissenschaft in unserer Zeit.

Mit so berechtigtem Stolze daher auch der moderne Naturforscher auf die Erfolge seiner Wissenschaft hinweisen mag, mit so neidloser Freude jeder, — auch wenn er nicht selbst auf diesem Gebiete forschend tätig ist, wenn er nur seinen Sinn offen hält für die Errungenschaften, die menschliches Wissen und Erkennen hier gezeitigt haben, ja jeder, der überhaupt für Wissen und Erkennen Sinn hat, — die Erkenntnistaten unserer modernen Naturwissenschaft anerkennen mag, so hat doch gerade dieser ungeahnte, hohe und gewaltige Fortschritt eine weniger erfreuliche, als leicht begreifliche Nebenwirkung gezeitigt, hat die glänzende Entwicklung des modernen Naturerkennens eine weniger glanzvolle, ja trübe Gegenspiegelung auf anderen Wissensgebieten nicht nur nicht verhindert, nicht bloß ermöglicht, sondern geradezu bedingt und hervorgerufen.

Es ist gewiß leicht verständlich, daß die von Triumph zu Triumph führende Siegeslaufbahn der modernen Naturwissenschaft das allgemeinste und weiteste Interesse auf sich zog, und darum ist es ebenso verständlich, daß sie dieses Interesse von den übrigen Gebieten menschlichen Wissens zeitweilig ablenkte. Es fehlte der Zeit an Zeit, um diese in gleicher Weise fruchtbar weiter zu bebauen und das hier bereits Erreichte so glücklich fortzubilden und weiterzuführen, um mit

den Fortschritten der Naturwissenschaft, wenigstens von Anfang an, gleichen Schritt zu halten. Was diese auf ihrer unvergleichlich raschen Siegeslaufbahn an Kraft gewonnen, das mußte der Arbeit jener verloren gehen. Sie hatte mit einem glücklichen Griff zeitweise fast alle Kräfte an sich gerissen, so daß anderen Wissensgebieten nur wenige verblieben.

Wollten wir daher im Hinblick auf den zeitweiligen relativen Stillstand für den Gang der Wissenschaft dieser Zeit nur Klagen und Bedauern haben, wie das manchmal Brauch ist, so hieße das undankbar und ungerecht gegen die Geschichte der Wissenschaft sein, es hieße eben die Bereicherung übersehen, die unser Wissen gerade durch das Naturerkennen erfahren hat. Und vollends die Naturforschung für den relativen Stillstand auf Gebieten, die mit ihr selbst nichts zu tun haben, verantwortlich machen, wäre ebenso ungereimt wie unbillig.

Etwas anderes aber ist es um die historische Verantwortlichkeit, die der Arbeit auf diesen Gebieten selbst zufällt. Freilich, das haben wir auch bereits betont, das Interesse für sie schien während der Spannung, in der die allgemeine Aufmerksamkeit durch den Gang der naturwissenschaftlichen Bewegung anfangs gehalten ward, erlahmt, weil abgelenkt. Und insofern können wir, um dem Fortschritt des Naturerkennens historisch gerecht zu werden, natürlich keine Schuld den übrigen Wissensgebieten für ihr Zurückbleiben beimessen, denn sie blieben im Anfang jener Bewegung einfach unbebaut liegen. Allein — und das ist viel schlimmer als ein bloßes Zurückbleiben gegenüber den naturwissenschaftlichen Fortschritten —, als man wieder Zeit gewann, sich innerhalb dieser Gebiete auf seine eigenen Aufgaben zu besinnen, da zeigte es sich, daß man alle Selbstbesinnung, alle Besinnung auf die Eigenart der eigenen Aufgaben verloren hatte. Als die Naturforschung ihre großen Erfolge errungen, als sie sich auf die jetzt erreichte Höhe emporgearbeitet hatte, da galt es, von hier aus selbst jene Erfolge fruchtbar zu machen. Und fruchtbare Wirkungen mußten von hier aus auch auf andere Gebiete des allgemeinen Geisteslebens überfließen. Nicht nur das praktische Leben sollte seinen Teil daran haben, vor allem sollte die Wissenschaft neue Anregung erhalten, sich auf neue Methoden methodisch zu besinnen.

Aber anstatt dieser methodologischen Besinnung erfolgte eine dogmatische, kritiklose Übernahme der Methode, die auf

naturwissenschaftlichem Gebiete ihre glänzenden Resultate erzielt und mit ihnen ihre unzweifelhafte Berechtigung erhalten hatte. Nunmehr sollte diese völlig dogmatisch auch auf ganz und gar außer der Naturwissenschaft liegende Gebiete angewandt werden. Im blind dogmatischen Taumel ward schließlich eine einige alleinseligmachende Methode proklamiert: die Methode der Naturwissenschaft. Ihr sollte sich aller Wissensbetrieb ein- und unterordnen lassen. Mit der allgemeinen Gesetzeswissenschaft, mit der man der Natur durch Wissen Herr geworden, sollte sich nun auch das ganze Leben und Werden der Kultur begreifen und umspannen lassen. In dem Netze der allgemeinsten Schemata glaubte man die individuellste Wirklichkeit, das absolut Einmalige der lebendigen Wirklichkeit einfangen zu können. Vor dem Richtspruch der strengen Wissenschaft sollte nur das bestehen, was sich auf naturwissenschaftliche Methode bestimmen lassen könnte. Alle wissenschaftliche Betätigung sollte sich über einen und denselben methodischen Kamm scheren lassen.

Es sei zum Ruhme der Naturforscher gesagt, daß nur wenige von ihnen sich dieser dogmatischen, allzu vorschnellen Verallgemeinerung schuldig gemacht haben. Dieser methodologische Dogmatismus ist vielmehr die sonderbare Neuschöpfung gerade jener, deren Wissenschaft Kultur und Geschichte zum Gegenstande hat. Historiker und Philosophen sind es eigentlich, die den guten Sinn der Gesetzesmethode innerhalb der Naturwissenschaft durch Anwendung auf die Geschichtswissenschaft in sein Gegenteil verkehrten. Und wie allgemein das geschichtliche Leben, so sollte auch insbesondere das sittliche Leben zwecks wissenschaftlicher Betrachtung „auf die Basis der naturwissenschaftlichen Methode erhoben" werden, so sollte die Ethik „auf naturwissenschaftlicher Grundlage" bearbeitet und dargestellt werden.[1]

[1] In seiner Entstehungsgeschichte hängt mit dem naturalistischen methodologischen Monismus ein philosophischer, kritischer Monismus der Methode zusammen. Sie sind im Prinzip durchaus zu trennen, absolut verschieden. Ich möchte beide hier nicht miteinander verwechselt wissen. Auch der kritische methodologische Monismus sucht unter höherem, als bloß naturalistischem Gesichtspunkte, den Unterschied der Methoden aufzuheben. Ob mit Recht, darüber ließe sich streiten. Aber das zu entscheiden ist hier gar nicht der Ort. Jedenfalls aber tut er es aus kritischer Erwägung heraus, und nicht durch einfache Übertragung der Methode in blind natu-

1. Der naturalistische Dogmatismus ist heute ein ganz besonders hervorragendes Charakteristikon innerhalb der Gesamtbewegung der Ethik. Und diese läßt sich nach einer Richtung hin direkt als Naturalismus ansprechen. Was vor Jahrhunderten bereits durch den Begriff des „Kampfes aller gegen alle" als Mechanik der Begehrungen für Ethik ausgegeben ward, das erscheint durch den modernen Begriff des „Kampfes ums Dasein" selbst ein neues Daseinsrecht, nicht etwa bloß für die Naturwissenschaft, sondern gerade für die Ethik zu erhalten. Sie soll unter diesem Betracht selbst bloß eine naturwissenschaftliche, und zwar anthropologisch-biologische Disziplin sein. Die Entwicklungsbewegungen der großen sozialen Massen sollen mechanisch erklärt und aus dieser Erklärung sollen die Bestimmungen für das Handeln des einzelnen zugleich als dessen Richtschnur gewonnen werden. Physikalische und biologische Regeln sollen auf das sittliche Leben übertragen werden, und unter dem Namen einer Sozialethik wird jenes selbst zur Lehre von der Symbiose oder gar vom Parasitismus herabgedrückt. Bestimmte „Natur- und Gesellschaftszustände", „soziale Instinkte und Gewohnheiten" sollen zur Grundlage der Moral gemacht werden.

---

ralistischem Dogmatismus. Und ebendarum hat auch das gesamte Geistesleben im systematischen Zusammenhange seiner Anschauungen eine ganz andere Bedeutung wie für den Naturalismus. Und namentlich sind dessen ethische Überzeugungen ganz unvergleichbar mit denen jenes. Es wäre eine durchaus unrechtmäßige Berufung von seiten des Dogmatismus, wenn er sich für seine Identifizierung von Normen und Naturgesetzen auf sie stützen wollte. Freilich scheint es manchmal, als ob auch sie durch den Begriff der Allgemeingültigkeit nun den des Naturgesetzes mit dem der Norm in Eins setzten. In Wahrheit wird aber hier gar wohl die logisch allgemeingültige Erkenntnisaufgabe von der allgemein statthabenden Regel der Naturbestimmtheit unterschieden und dem bloß naturhaften Sein das über diesem stehende Sollen entgegengestellt. Und deswegen wäre es doch gut, nun auch diese Unterscheidung terminologisch streng durchzuführen, schon damit der Dogmatismus sich nicht durch eine unrechtmäßige Berufung auf sie an ihnen versündigte. Wenn wir also hier zum Verständnis des ethischen Dogmatismus diese methodologischen Fragen berühren mußten, kommen sie für die Ethik des kritischen Monismus der Methode gar nicht in Betracht. Im Gegenteil wissen wir uns mit dessen Ethik — sowenig wir vielleicht selbst uns seine Methodologie anzueignen vermöchten — in den letzten und obersten Prinzipien einig; es kann uns also nicht beikommen, sie in dieses Kapitel einordnen zu wollen. Dies nur zur Vermeidung von Mißverständnissen!

Gewiß läßt sich das Leben auch als eine naturwissenschaftliche Tatsache betrachten; und die Biologie hat als naturwissenschaftliche Disziplin ihr gutes Recht und ihren guten Sinn. Gewiß steht ferner das Leben unter allgemeinen kausalen Gesetzen wie jedes Naturgeschehen sonst, und die Biologie hat es zur Aufgabe, diesen allgemeinen Naturgesetzen des Lebens, seien sie physiologischer, seien sie psychologischer Art, nachzugehen, sie zu erforschen und auf einen begrifflichen Ausdruck zu bringen. Das ist ihr Ziel.

Aber die naturalistisch-dogmatische Ethik muß, eben weil sie Ethik sein will, weil sie als solche zugleich eine Richtschnur für das Handeln und nicht bloß eine Erklärung des Handelns liefern will, über jenes rein naturwissenschaftliche Ziel hinausgehen. Sie muß, das liegt im Begriff der Ethik und ist darum von dieser nicht zu trennen, zugleich Wertgesichtspunkte aufstellen. Und das tut sie auch und biegt so, ganz dogmatisch und mit völlig ahnungsloser Konsequenz, doch schon von ihrem ursprünglichen Mechanismus ab. Aber wie gelangt sie nun zu jenen Wertgesichtspunkten? Nicht anders als durch die Tatsache des Lebens selbst. Denn ohne auf den Unterschied zwischen Naturgesetz und Norm, zwischen Tatsache und Wert, zwischen Motiv und Zweck des weiteren kritisch zu reflektieren, gilt ihr diese Tatsache selbst schlechthin als Wert, ja als der Inbegriff aller sittlichen Werte. Das Leben ist der Güter höchstes — das ist das Grunddogma dieser ethischen Richtung. Sie fragt nicht danach, wonach eine Tatsache überhaupt gewertet werden könne; nicht, woher sie ihren Wert empfängt; nicht danach, wie etwas, das ist, zugleich sein sollen könne, — worin der Wertbegriff allein wurzelt, — sondern Sein und Sollen, Tatsache und Wert fallen ihr nicht auseinander; ihr ist alles eins. In einem unentrinnbaren und unbeirrbaren Dogmatismus stempelt sie die Tatsache des Lebens zugleich zum höchsten ethischen Wert.

Und wie diese Naturtatsache als der höchste Wert gepriesen wird, so gelten dieser Theorie zugleich gewisse allgemeine mechanische Naturgesetze, unter denen jene Tatsache selbst steht, als besondere Richtschnuren, die dazu leiten, das Leben zu erhalten und zu fördern.

Einer Philosophie, die zur Basierung einer allgemeinen theoretischen Weltanschauung sich blindgläubig an das Dogma

einer absoluten Materie klammert, und der in letzter Linie alles Geschehen auf der Verbindung und Trennung kleinster Massenteilchen beruht, muß natürlich das bloße Dasein des Individuums als der letzte Ankergrund auch der praktischen Überzeugung gelten. Und namentlich in praktischer Rücksicht ist diese ganze Anschauungsweise wirksam. Zwar mag ihre theoretische Fundierung innerhalb der wissenschaftlichen Denkweise längst das alte Ansehen verloren haben, mögen immerhin gerade die Kreise, in denen sie dereinst Geltung besaß, nämlich die Kreise der naturwissenschaftlich bestimmten Weltanschauung, sie längst in ihrer Haltlosigkeit durchschaut haben, und mag sie hier nur noch in dem Kopfe dieses oder jenes vereinzelten Nachzüglers ihr Wesen treiben, so erfreuen sich doch ihre praktischen, obwohl ihrer Basis beraubten und darum in der Luft schwebenden Konsequenzen immer noch eines mächtigen Ansehens innerhalb einer populären Lebensanschauung der weitesten Kreise. Ihnen gilt das Individuum als nichts anderes denn lediglich als ein Komplex von Atomen, die miteinander nach allgemeinen mechanistisch bestimmbaren Gesetzen in Wechselwirkung stehen, derart daß sie in der relativen Konstanz dieser ihrer Wechselwirkung das Einzelleben gänzlich verstehen und begreifen lassen sollen. Und wie ganz allgemein im Naturgeschehen sich das einzelne nur so lange erhält, als es in seiner materiell-kausalen Bestimmtheit nicht in Kollision gerät mit den Wirklichkeitsbestimmungen außer ihm, und wie nur unter dieser Bedingung die Konstanz seiner relativen materiellen Einheit gewahrt wird, so gelingt auch in praktischer Beziehung die relative Konservierung des Daseins, seines lieben Lebens, dem handelnden Wesen nur, wenn es, um Kollisionen zu vermeiden, seine Daseinsinteressen, die ja seine höchsten Interessen sind, mit denen aller übrigen Individuen soviel wie möglich zur Einstimmung und Einheit bringt.

Es ist durchaus konsequent von einer Ethik, die dogmatisch zum Inbegriff aller Werte das bloße Leben macht, daß sie auf dessen Konservierung als auf einen absoluten und zugleich selbstverständlichen Wert dringt. Und ebenso konsequent ist es von ihr, wenn sie im Leben nichts anderes sieht als eine bestimmte materielle Kombination, daß sie auf deren Bedingungen selbst den äußersten Wert legt. Sieht sie

diese nun durch andere derartige Kombinationen gefährdet, sieht sie im Leben, der Hauptsache nach, nichts anderes als den allgemeinen Kampf um den Futterplatz, so wird sie „naturgemäß" diesen Kampf, da er selbst nie aufzugeben ist und zum Begriff des Lebens selber gehört, wenigstens in die Bahnen zu lenken suchen, die auf allen Seiten möglichst viele Überlebende und möglichst wenig Unterlegene aufweisen können.

So werden nach Kräften die Daseinsinteressen des einzelnen mit denen der Gesamtheit zum einheitlichen Ausgleich gebracht. Ja der einzelne wird, indem er sich in den Dienst der allgemeinen Lebensinteressen stellt, seine eigenen zugleich mit am besten fördern. Er wird so ein nützliches und brauchbares Glied der Gattung, und dieser muß an der Existenz jenes selbst gelegen sein. Welche tiefe Begründung der Moral hat man nicht in dem mit Jubel aufgenommenen und auch heute immer und immer wieder zitierten Satze gesehen: „Da nun der Mensch ein wesentlich gesellschaftliches Wesen ist und ohne Gesellschaft gar nicht oder nur als Raubtier gedacht werden kann, so ist leicht einzusehen, daß sein Zusammenleben mit anderen ihm Pflichten der Gegenseitigkeit auferlegen mußte, welche sich im Laufe der Zeit zu bestimmten Moralgrundsätzen entwickelten". Als „Bedürfnis der Gesellschaft", als Prinzip der „Gegenseitigkeit", das „den Zwecken der Gesellschaft und damit auch dem einzelnen als Glied derselben nützt", wird die „naturgemäße" Moral verstanden. Die Prinzipien des Nutzens und Schadens treten an dieser Stelle unter dem Namen der Gegenseitigkeit mit ihrer charakteristischen Äußerlichkeit und Veräußerlichung des sittlichen Lebens als ethische Wertgesichtspunkte in die theoretischen Überlegungen ein: Was dem Leben und der Existenz der größten Anzahl am meisten nützt, das erlangt die höchste ethische Bedeutung, und was dem Leben der größten Anzahl am meisten schadet, das bezeichnet den größten ethischen Unwert. Der „allgemeine Nutzen", das „Wohl der Gesamtheit" ist das höchste sittliche Ziel. Aller ethisch-dogmatische Naturalismus ist zugleich immer Nützlichkeitsethik, Utilitarismus. Gerade als solcher glaubt er nicht allein die Entwicklungsbewegungen der großen Massen kausal-gesetzlich bestimmen zu können, sondern hält sich als ethische Theorie auf Grund dieser

Kausalgesetzlichkeit auch für fähig, normative Richtpunkte für das Handeln geben zu können. „Nutzen" und „Gegenseitigkeit" — das sind die Gesetze, unter denen das Leben der größten Anzahl steht und in ihnen hat der einzelne zugleich die Direktive, mit seinen individuellen Interessen in denen der allgemeinen Masse aufzugehen. Wenn so auch die Eigenart des Individuums verschwindet und einem allgemeinen Lebensdurchschnitt Platz macht, so bewahrt es doch der Güter höchstes, sein liebes Leben. Sein „natürlicher Erhaltungstrieb" wird befriedigt, indem er an der Erlangung des „allgemeinen Nutzens" mitarbeitet. So wird er „sein eigenes Wohl in dem Wohle der Gesamtheit und der übrigen wiederfinden".

Unter solchem Gesichtspunkte kann mit einer kleinen Begriffsverschiebung diese ganze ethische Richtung sogar von „allgemeiner Menschenliebe" sprechen, da deren letzter Grund doch immer die Eigenliebe ist. Sie kann sich — eine schöne Sache mit einem ebenso schönen Worte — sogar ruhig als Altruismus bezeichnen, da ihr Altruismus ja doch immer auf dem Egoismus beruht. Und wenn sich rührselige Stimmungen geltend machen, so lassen sich auch diese in der Theorie leicht plazieren: Der alle weichen Gemüter so erschreckende Begriff des Kampfes ums Dasein legt ja die Vorstellung des allgemeinen Leidens nahe. Und in einer leicht vollzogenen Repristination des Pessimismus erhält der Begriff des Mitleids hier seine Stelle. „Bildet doch die Eigenliebe im Grunde die letzte und höchste Triebfeder aller unserer Handlungen, selbst der guten, da die meisten guten Handlungen aus dem Mitleid entspringen." — Da haben wir der Weisheit letzten Schluß: In dem allgemeinen Naturgesetze der Eigenliebe oder der Glückseligkeit des einzelnen ist zugleich das allgemeine sittliche Gesetz begriffen: als höchste sittliche Norm die Wohlfahrt der Gesamtheit. Denn die tiefste sittliche Einsicht dieser Theorie lehrt ja aufs deutlichste, daß jedes Individuum, also auch das „soziale Wirbeltier" Mensch, eben am besten fährt, wenn es den anderen Exemplaren seiner Gattung in allen seinen Interessen möglichst konform ist.

Das ist die prinzipielle Anschauungsform des naturalistischen Dogmatismus in der Ethik. Aber mit ihm ist der Dogmatismus überhaupt nicht erschöpft. Seine ursprüng-

liche naturalistische Abkunft vergessend, ja verleugnend und sich ihrer schämend lebt dieser dogmatische Typus sich in einer anderen Richtung weiter aus, die oft genug, sich selbst nicht verstehend, in einen strengen Gegensatz, ja in einen erbitterten Kampf mit der ursprünglichen gerät.

2. Die sogenannte Erfolgsethik, in dem dogmatischen Prinzip sowohl, wie zu einem Teil in ihrer Methode, kaum von dem naturalistischen Dogmatismus zu trennen, sträubt sich nur zum anderen Teil gegen die streng mechanisch-methodologische Durchführung seiner Grundgedanken. Und doch ist sie im Grunde nichts anderes als eine ausführliche Entwicklung der naturalistischen Prinzipien in ihre Konsequenzen für das gesamte praktische Leben. Sie teilt mit ihm die absolute Wertung des Lebens, und auch ihr gilt, genau wie jenem, in letzter Linie das Leben als der Güter höchstes. Und das Handeln des Menschen kann sie nach keinem anderen Maßstabe als dem äußeren Erfolge für das Leben bewerten, woher sie recht eigentlich ihren Namen hat. Aber in der Durchführung des Gedankens zeigt sich doch ein Unterschied zwischen beiden. Allein dieser Unterschied ist mehr ein solcher der Worte als der Begriffe. Sie versichert zwar, von der naturalistischen Ethik prinzipiell unterschieden zu sein, und doch erklärt sie: die Moralgesetze seien Naturgesetze und sollen auch wie Naturgesetze erkannt werden. Es seien allerdings gerade jene Naturgesetze, auf denen die menschliche Wohlfahrt beruhe. Auf anthropologische Bestimmungen soll also auch hier das gesamte System der Ethik aufgebaut werden. Danach scheint es, wo nicht unmöglich, so doch sehr schwer, die Erfolgsethik von dem gewöhnlichen ethischen Naturalismus zu unterscheiden.

Was beide mehr zu trennen scheint, als wirklich trennt, das ist ein Plus von teleologischer Überlegung, das in die naturalistische Prinzipienlehre der zweiten Richtung mit hineinspielt. Ganz hatte ja auch der gewöhnliche Naturalismus, sofern er überhaupt Ethik begründen wollte, des Zweckbegriffs nicht entraten können. Aber dieser lag mehr implizite als explizite seiner Lebens- und Nützlichkeitsbewertung zugrunde. Vor allem aber kam es ihm doch darauf an, rein mechanistisch-ethische Prinzipien zu gewinnen, die zugleich allgemeinmenschliche Naturgesetze sein sollten. Er begnügte sich auch

mit der Aufstellung bloßer ethischer und zugleich kausaler Prinzipien (wie die eigene Glückseligkeit und die allgemeine Wohlfahrt, der Egoismus und Altruismus, die Eigenliebe und Gegenseitigkeit sie bezeichnen), ohne im weiteren ein gänzlich durchgeführtes System der Ethik darauf aufzubauen. Ihm war lediglich oder doch hauptsächlich an der genetischen Betrachtung dessen gelegen, was er als Prinzip notwendiger Entwicklung der ethischen Vorstellungen ansprechen zu können vermeint. Die zweite dogmatische Richtung nun setzt zwar, wie bereits bemerkt, ebenfalls an die Spitze ihrer Untersuchung als erstes Dogma den absoluten Wert des Lebens und als zweites Dogma die Identität der Moralgesetze mit Naturgesetzen, wie solche etwa Biologie und Anthropologie aufzustellen imstande sein möchten. Insofern sind beide dogmatische Tendenzen eins.

Aber die allerdings nicht erheblich teleologische Differenz macht sich doch unter folgenden Gesichtspunkten etwas geltend. Erstens da die reine naturalistische Ethik trotz ihres Wertgesichtspunktes, den sie an die Tatsache des Lebens heranträgt, doch nur eine biologische Disziplin sein will und auf den Unterschied von Tatsache und Wert nicht weiter reflektiert, sondern vielmehr ganz unkritisch beide identifiziert, so nimmt sie auch ohne weitere Reflexion das Dogma der Einheit von Normen und Naturgesetzen hin, während die Erfolgsethik, die zugleich Technologie und Lehre der Lebenskunst sein will, diese Identifizierung mit Reflexion und Bewußtsein vollzieht und darum trotz ihres teleologischen Bemühens eigentlich antiteleologischer und naturalistischer, weil weniger naiv, als der crude Naturalismus ist. Sie drückt mit Bewußtsein unter diesem Betracht die Normen zu Naturgesetzen herab.

Zweitens macht sich das teleologische Bestreben der Erfolgsethik doch auch positiv geltend, indem sie nunmehr andererseits mit Bewußtsein die Naturgesetze zu Normen erhebt und als Lebenskunstlehre die rein mechanische Betrachtungsweise nun wirklich mehr als der ethische Naturalismus durchbricht. Dieser hat das, wie gesagt, allerdings nur implizite, mit seiner Lebensbewertung ja ebenfalls schon getan. Aber die Erfolgsethik tut das auch noch ganz ausdrücklich, indem sie in ihrem weiteren Ausbau die naturalistischen Ge-

sichtspunkte und naturnotwendig entstandenen ethischen Anschauungsweisen auf ihre Zweckmäßigkeit für das Leben untersucht. Sie nimmt darum, obwohl, wie bereits bemerkt, eine teleologische Betrachtung jeder, unbewußt selbst der naturalistischen Ethik eignet, doch mit besonderer Vorliebe den Namen der teleologischen Ethik öfters für sich ganz allein in Anspruch, um, wie es scheint, ihren eigenen Naturalismus zu verbergen und sich von dem gewöhnlichen Naturalismus, soweit das überhaupt möglich ist, zu unterscheiden.

Von all den Widersprüchen in ihrem Bemühen — deutlich genug sind sie ja geworden — noch ganz abgesehen, ist das wohl kaum ein prinzipieller Unterschied beider Richtungen. Mechanische und teleologische Betrachtung gehen in den Prinzipien beider wirr und bunt durcheinander. Nur tritt in dem weiteren Ausbau, den die Erfolgsethik vollzieht, die teleologische Betrachtung mehr zutage wie im Naturalismus, mit dem sie das Leben als letztes und höchstes Telos gemein hat.

Und als dritten, fast noch äußerlicheren, Unterschied kann man eben diesen Ausbau zum System anführen. Der Naturalismus als solcher hält sich zumeist innerhalb seiner naturalistischen Prinzipien, während es ganz eigentlich die Erfolgsethik ist, die diese in ihrer Anwendung auf die besonderen Formen des Lebens und in ihrem Erfolge für diese entwickelt.

Ein Kind des Naturalismus ist und bleibt die sogenannte Erfolgsethik auf jeden Fall. Die Wurzeln ihres Ursprungs liegen in naturalistischem Boden. Mag sie sich von der materialistisch-naturalistischen Weltanschauung auch noch so sehr entfernen und schon entfernt haben, so kann sie als Lebensanschauung nie und nimmer ihren Ursprung verleugnen.

Ein Blick auf die Art und Methode der Untersuchung dieser Theorie kann das auf das beste bestätigen. Ethik soll nach ihrer eigenen Erklärung nichts anderes sein als die Lehre von den Lebensformen, die dem menschlichen Leben angemessen sind, eine Lehre, die zeigen soll, wie die Dinge in den Dienst des Lebens zu stellen und für dieses nutzbar zu machen sind. So stellt sie genau wie die naturalistisch-biologische Ethik das Leben als letzten Wert an die Spitze ihrer Untersuchung; ja sie erklärt: die Ethik verhalte sich zur Biologie

wie die Technik zur Physik.[1] Sie scheint also doch die naturalistische Ethik in etwas vertiefen zu wollen. Der Trieb der Lebenserhaltung, so erklärt sie, hat bereits zu Formen des Gesamtlebens geführt, unter denen die Existenz des einzelnen gesichert erscheint. Das sind die „Naturgesetze" des sozialen Lebens. Der Naturalismus erhebt diese zugleich — nur mehr reflexionslos und naiv — zu Regeln einer Sozialethik. Nichts anderes — nur mit mehr bewußter Reflexion — tut im Grunde auch die Erfolgsethik. Sie will für die mehr unbewußte, naturalistische Tendenz zugleich den Grund angeben und glaubt damit ein hochbedeutsames philosophisches Geschäft zu besorgen. Aber worin besteht denn nun eigentlich jene philosophische Besinnung und Reflexion? In nichts anderem denn in der tiefen Bemerkung, daß ein Verstoß gegen jene biologisch-ethischen Regeln das Leben schädigt, und daß ihre Befolgung dem Leben nützt. Gesichtspunkte, die auch der gewöhnliche Naturalismus hat. Aber — und das ist der eigentliche Fortschritt, die Vertiefung des Naturalismus und das eigentlich Philosophische ihres Bemühens — von den Erfolgsethikern werden jene allgemeinen Gesichtspunkte nun auf die verschiedenen Einzelfälle des Lebens angewandt, und an diesen springt auch gleich der gewaltige Fortschritt über den gewöhnlichen Naturalismus hervor. So wird z. B. von Erfolgsethikern erklärt, dem Naturalismus gelte Mord und Diebstahl, Haß und Zorn, Mißtrauen und Feindschaft ganz instinktiv für verwerflich, weil mit absoluter Notwendigkeit die Entwicklung der Gesellschaft auf die Eliminierung jener gegen sie gerichteten Vergehen tendieren müsse. Die Erfolgsethik dagegen vertiefe diesen Standpunkt, indem sie sich nun ausdrücklich darauf besinne, daß Mord, Diebstahl usw. das Leben schädigen, Besitz, ja Existenz des Menschen gefährden und unsicher machen, und daß sie darum verwerflich seien. Fleiß, Redlichkeit, Vertrauen, Friedfertigkeit dagegen fördern das Leben und sind darum Tugenden. So wachsen in der Erfolgsethik die biologisch-anthropologischen Regeln zu sittlichen Normen aus; sie „besinnt"

[1] Hätte sie doch bald gesagt: wie das Handwerk zur Wissenschaft! Die Ethik überhaupt hätte sie ja damit nicht getroffen. Aber sich selbst hätte die Erfolgsethik treffend charakterisiert. Sie hätte sich in ihrem Wesen noch tiefer erfaßt; und auf Grund dieser Selbsterkenntnis hätte man doch noch etwas von ihr erhoffen können!

sich ausdrücklich auf die „Pflichten", die der Naturalismus mehr stillschweigend anerkennt und ausübt.

Freilich wird man billig bezweifeln können, ob diese „ausdrückliche Besinnung" der Erfolgsethiker wirklich eine Vertiefung des Naturalismus bedeutet, oder ob der Naturalismus, indem er eine solche Anwendung seiner Prinzipien nicht zum besten gab, sich nicht vielmehr eine Platitude ersparte. Die Quintessenz beider Richtungen bleibt doch immer dieselbe: Wer gegen allgemeinere biologische Regeln verstößt oder, was dasselbe ist, Moralgebote übertritt, der wird mit höchst peinlichen Übeln bestraft. Wer dagegen die Moralgebote hält, das heißt sich den allgemeinen biologischen Regeln anpaßt, der wird sich dabei äußerst wohl befinden, die ganz gemeine Volksweisheit: „Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg' auch keinem andern zu" und die tiefen Orakelsprüche der Erfolgsethik fallen in letzter Linie eben doch zusammen.

Allein wir wollen hier die einzelnen Tendenzen in ihrem Werte noch nicht kritisch gegeneinander abwägen. Suchen wir vorerst noch die erfolgsethische Theorie weiter zu verstehen. Zunächst unternimmt sie es, nun im weiteren allerhand solcher biologischer Regeln zu sammeln und dann, unter dem Namen der Sitte, sie ethisch zu verwerten: Das Leben hat ja die Sitte gezeitigt und darin gleichsam selbst einen Hinweis für seine Erfordernisse und Ansprüche, die es an den einzelnen stellt, gegeben. Es steht darum im voraus zu erwarten, daß die Sitte für das Leben selbst von höchster Bedeutung ist. Denn sie ist ja die allgemeinste Form des sozialen Lebens der Menschheit und darum recht eigentlich auch Gegenstand einer Ethik, die sich zur Aufgabe stellt, die Angemessenheit der Lebensformen für das menschliche Leben zu untersuchen.

Für die vielen einzelnen Individuen, so argumentiert diese Theorie, besteht trotz ihrer Vielheit doch eine gewisse Gleichheit sowohl ihrer eigenen Natur und ihres Wesens, wie der äußeren Lebensbedingungen. Und eben deshalb besteht für sie auch eine Gleichheit der Bedingungen einer nützlichen Lebensgestaltung. Daraus erwachsen mit Naturnotwendigkeit die Sitten gewisser Gesellschaftszusammenhänge der menschlichen Verbände. Und eben in der Sitte findet der einzelne zugleich eine Richtschnur für sein Handeln; mit ihr ist zugleich eine allgemeine ethische

Regel gegeben. So wird von der Erfolgsethik in ihrer dogmatischen Methode die Sitte mit der Sittlichkeit identifiziert, ja zum Moralprinzip erhoben; das uniformierende Sittenleben als sittliches Leben bis ins einzelne entwickelt.

Auch wird gewissen individuellen biologischen Gruppengestaltungen der menschlichen Gattung leise und lose Rechnung getragen. Die Verschiedenheiten von Völkern und Rassen, Wohnsitz, Klima, geographischer Lage, die Stufen ihrer historischen Entwicklung werden berücksichtigt. Und durch den Begriff der Anpassung werden alle jene Faktoren zur Anwendung des Sittenbegriffes brauchbar und ebendadurch dieser selbst in seiner Modifizierbarkeit augenscheinlich gemacht, insofern sich eben Sitten in ihrer genetischen Entwicklung ebenso nach den äußeren Lebensbedingungen wie nach der menschlichen Natur richten, die sich selbst in ihren Sittenzuständen der Umgebung anpaßt. Die Sitten werden so als Naturprodukte ganz bestimmter entwicklungsgeschichtlicher Zustände und Anpassungsverhältnisse herausgearbeitet. Damit werden die einzelnen und besonderen Sitten und, was für die Erfolgsethik dasselbe ist, die sittlichen Werte selbst mit Notwendigkeit als im einzelnen und besonderen variabel anerkannt. Aber die Sitte überhaupt behält ihre prinzipielle Bedeutung, das Sittenleben die Bedeutung des sittlichen Lebens, der Begriff der Sitte den Wert der sittlichen Bestimmung. Und nicht bloß die Sitte überhaupt behält ihre dauernde prinzipielle Bedeutung, sondern auch gewisse ganz allgemeine Modifikationen von ihr sollen dauernden Wert behalten und in ihrer Allgemeinheit nicht wandelbar sein. Denn über aller Variabilität, so wird weiter argumentiert, bleibt doch eine gewisse Konstanz der allerallgemeinsten Lebensbedingungen für alle Zeiten und Völker bestehen, und deren Aufdeckung ist die vorzüglichste Aufgabe dieser Ethik. In ihnen sieht sie zugleich die vorzüglichsten konstanten ethischen Regeln für alle gesunde und nützliche Lebensentwicklung überhaupt. Und diese allerallgemeinsten Regeln gilt es für sie nun in möglichst vollständiger Disjunktion bis ins einzelne zu verfolgen. Sie kann selbst noch deren Modifikationen nachgehen, um ihre Bedeutung für das Gesamtleben nicht bloß der nach Art, Lage und Zeit unter jenen Modifikationen stehenden Menschen-

gruppen, sondern des Menschenlebens überhaupt zu untersuchen. So erweist sich gerade unter diesem Betracht die Erfolgsethik als echte Lebenskunstlehre, die sie sein will. Sie versteht den Menschen die weisesten Lebensregeln zu geben und die klügsten Kunstfertigkeiten zur nützlichen Vervollkommnung des Lebens vorzuschreiben. Über Trinken und Tabakrauchen, über Wachen und Schlafen, Arbeit und Erholung, Sommeraufenthalte und geselligen Umgang, über Schiffsbau und Reiseverkehr, über Politik und Börsenwesen erteilt sie bereitwilligst Aufschluß und Rat. Und da vor allem solche leicht ins Unzählige zu gewinnenden Regeln zugleich allgemeine Naturgesetze der Menschheit sind, so leiten sie eben darum an zu dem allein und wirklich „naturgemäßen" Leben. Der Durchschnitt des allgemeinen Lebens wird in ihnen ausgedrückt; das Anthropologisch-Normale durch sie bezeichnet. Und ebendarum sind sie in ihrer allgemeinen Form nicht bestimmend für diesen oder jenen singulären Menschen bloß, sondern für die gesamte Menschheit überhaupt; und sie sind nicht bloß bestimmend in ethischer Rücksicht für sie, sondern zugleich in anthropologischer Beziehung bestimmend für die allgemeine Naturgeschichte der Menschheit.

Denn ein vollständiges Aggregat solcher Regeln lehrt uns nämlich ganz besonders und vor allem die — auch in der Gegenwart besonders mächtigen — großzügigen, wirtschaftlichen Massenorganisationen verstehen. Die wirtschaftlichen Interessen sind ja nicht bloß etwa für einen großen Teil der modernen Menschen die einzigen Interessen. Sie sind vor allem auch für eine biologisch-anthropologisch gerichtete Ethik identisch mit den ethischen Interessen. Hochbedeutsame Formen der allgemeinen Lebensgestaltung, wichtige Lebensbedingungen sind sie zweifellos; und schon darum Gegenstand solcher Ethik. Überdies stehen sie mit den allgemeinen Sittenzuständen in engster Wechselwirkung, sind von ihnen bestimmt und wirken bestimmend auf sie zurück. Das Leben des einzelnen wird von vornherein und schon dadurch, daß es ist, zu ihnen in ein notwendiges Verhältnis gebracht. Und das eigentliche Problem der Ethik kann sich also nur noch in der Richtung der Frage bewegen: welche Gestaltung dieses natürlichen Verhältnisses dem Leben des einzelnen wie dem der Gesamtheit zugleich am angemessensten

ist. Zu seiner Lösung bietet die Biologie auch schon den sichersten Leitfaden für die Ethik. Jene betrachtet mit von ihrem Standpunkte durchaus berechtigter Abstraktion ja das Einzelne und Einmalige lediglich als Oszillation um den allgemeinen Durchschnitt des Gattungslebens. Es geht einfach als bloßes Exemplar in dem allgemeinen Gattungsbegriff auf und unter. Da nun der biologisch bestimmten Ethik das Leben als Selbstzweck und Eigenwert gilt, und da es ihr dann am gesichertsten erscheint, wenn die einzelnen Daseinsinteressen — andere kennt sie ja nicht! — zugleich in den allgemeinen aufgehen, in keinen Gegensatz der Sonderheit geraten, sich leicht und kollisionslos in das allgemeine Ganze fügen, so gewinnt sie daraus auch gleich eine Richtschnur für den einzelnen gegenüber den großen Organisationen der Gesamtheit. Der einzelne weiß jetzt gleich, wie er selbst am besten fährt; seine Sonderinteressen dürfen denen der Gesamtheit nicht widerstreben, müssen sich mit ihnen vielmehr decken und können also weiter — keine Sonderinteressen mehr sein. Dann ist er ein nützliches Gattungsexemplar, kann seine Eigenliebe als Nächstenliebe taufen und lebt und fährt ganz wohl dabei.

Wie die Naturwissenschaft mit berechtigter Abstraktion die allgemeine Gleichheit als biologischen Naturfaktor betrachtet und das Einzelleben als allgemeinen Lebensdurchschnitt ansieht, so sieht die biologisch orientierte Ethik die möglichste Annäherung des einzelnen an den allgemeinen Durchschnitt als das „Natur- und Lebensgemäße“ an, und die allgemeine soziale Gleichmacherei gilt als ethisches Ideal auf „Gegenseitigkeit“. Das Normale wird zum Normativen. Nach allgemeinen Naturgesetzen der menschlichen Entwicklung will diese Ethik die großen Massenbewegungen und sozialen Organisationen verstehen; und da ihr diese letzten als höchst angemessene Daseinsformen erscheinen, sucht sie in sie auch alles Sittliche aufzunehmen, das Einmalige und Persönliche der sittlichen Bestimmung in dem Normaldurchschnitt des Sittenlebens, das Individuelle im Kollektivismus aufzuheben.

Was kann dem Gros der Gegenwartsmenschen mehr zusagen als eine solche Moral? Auf den sichtbaren, äußeren Erfolg ist in ihr alles zugeschnitten. Sie ist selbst nicht ganz und gar jener zarte Gemüter leicht erschreckende Naturalismus,

vielleicht sogar weniger großzügig als dieser, dafür aber auch harmloser und den breiten Massen annehmbarer. Der naturalistische Egoismus tritt ja nur ziemlich schüchtern und verschämt im versteckten Hintergrunde der großen Massen auf. Nichtsdestoweniger hat sie doch den allgemeinen Nutzen nicht minder scharf und fest im Auge wie der rücksichtslose Naturalismus, und, was das Allerwichtigste ist, sie gibt dem einzelnen viel sicherere Direktiven für sein Handeln als jener. Der schien dazu gar nicht imstande zu sein; er vermochte nur die höchsten menschlichen Ziele aufzuweisen: den Nutzen und die allgemeine Wohlfahrt. Sie aber leitet einen jeden liebreich und wohltätig zu seinen Zielen an und sichert ihm deren Erreichung und den eigenen besten Erfolg. Dabei befreit sie ihn von allen unbequemen Autoritäten und stellt ihn nur unter die einzige unfehlbare und doch so milde Autorität eines behaglichen Moralphilisteriums, dessen Herrschaft ebenso leicht wie beglückend ist. Jede Mühe des eigenen sittlichen Entschlusses nimmt sie dem einzelnen liebevoll ab und bietet ihm dafür einen leicht regelnden Ersatz in der allgemeinen Schablone des Systems einer ethischen Philistergemeinschaft. Und alle diese schönen Erfolge erreicht sie durch das Dogma einer alleinseligmachenden naturwissenschaftlichen Gesetzesmethode. Mit ihr hat sie in Wahrheit vielmehr zu tun als mit teleologischer Betrachtungsweise, trotz gegenteiliger Versicherung, und trotzdem bei ziemlich ausgeprägter Prinzipienlosigkeit, im logischen Sinne, beide bunt durcheinander gehen.

II. Der „immoralistische“ Individualismus.

„Das neunzehnte Jahrhundert sucht instinktiv nach Theorien, mit denen es seine fatalistische Unterwerfung unter das Tatsächliche gerechtfertigt fühlt“, nach denen es nicht zu „agieren“, sondern nur zu „reagieren“ braucht. Mögen diese Worte auch nicht vom ganzen neunzehnten Jahrhundert, insbesondere nicht von seinem Anfange, seinem ersten Drittel gelten, für sein Ende haben sie sicherlich eine gewisse Geltung; aber vor allem auch für die unmittelbare Gegenwart, den An-

fang des zwanzigsten Jahrhunderts, mindestens in sehr weitem Umfange.

„Der pöbelmännische Instinkt" der „utilitarischen Tölpel", deren „Schwärmen" für „die Gesetzmäßigkeit der Natur" und „die ganze Naturgemäßheit" weist darauf hin. Aber das alles ist nichts anderes als „naiv-humanitäre Zurechtmachung und Sinnverdrehung" (der wahren Natur), die „den demokratischen Instinkten der modernen Seele sattsam entgegenkommt"; — diese selbst ein ekelhaftes „Brechmittel". „'Überall Gleichheit vor dem Gesetze, — die Natur hat es darin nicht anders als wir'"; so redet der alte und doch heute noch so mächtige Dogmatismus. „Ein artiger Hintergedanke", — so kämpft eine geistesgewaltigere Skepsis dagegen, — „in dem noch einmal die pöbelmännische Feindschaft gegen alles Bevorrechtete und Selbstherrliche . . . . verkleidet liegt". — „Hoch das Naturgesetz!", ruft der „Pöbel" und verwechselt, ein „schlechter Philolog", der er ist, „Text" und „Interpretation". — „Es könnte jemand kommen, der mit der entgegengesetzten Absicht und Interpretationskunst, aus der gleichen Natur und im Hinblick auf die gleichen Erscheinungen gerade die tyrannisch-rücksichtenlose Durchsetzung von Machtansprüchen herauszulesen verstünde, — ein Interpret, der die Ausnahmslosigkeit und Unbedingtheit in allem 'Willen zur Macht' dermaßen euch vor Augen stellte, daß fast jedes Wort und selbst das Wort 'Tyrannei' schließlich unbrauchbar oder schon als schwächende und mildernde Metapher — als zu menschlich — erschiene; und der dennoch damit endete, das gleiche von dieser Welt zu behaupten, was ihr behauptet, nämlich daß sie einen 'notwendigen' und 'berechenbaren' Verlauf habe, aber nicht weil Gesetze in ihr herrschen, sondern weil absolut die Gesetze fehlen, und jede Macht in jedem Augenblick ihre letzte Konsequenz zieht."

„Es könnte jemand kommen" — und dieser „Interpret" kam. Er selbst war dieser „Interpret", der also gesprochen hatte: Friedrich Nietzsche.[1] Er meinte die absolute Naturnot-

[1] Er dient uns hier, wie bereits in der Einleitung bemerkt, als Vertreter des ganzen Typus; nicht bloß weil er für unsere Zeit diesen eigentümlichen Typus wieder erneuert, sondern weil dessen Anschauungen, soweit sie auch heute schon die weitesten Kreise ergriffen haben, doch nirgendwo sonst klar und zusammenhängend genug, trotz ihrer weitverbreiteten Geltung

wendigkeit in einem absoluten Gegensatz zur Gesetzmäßigkeit, oder, um es deutlicher zu sagen, die Naturgesetzlichkeit — die er ja keineswegs leugnete, wofür er nur den Begriff eines „notwendigen und berechenbaren Verlaufs" setzte — in absolutem Widerspruch mit der sittlichen Gesetzmäßigkeit erkannt zu haben.[1] Eine gewaltige Individualität, eine im Tiefsten edle, einzigartige Persönlichkeit lehnt sich auf, empört sich aus einem mächtigen Instinkte heraus und zugleich mit allzubitterem Spott und höhnender Verachtung gegen die „entpersönlichende", „entnatürlichende" „Gleichmacherei" der „Moral"; das heißt: dessen, was sie für Moral hält.

Sie kennt eben nur eine Moral, die „Herdentiermoral", die Moral des „sozialen Wirbeltiers", wie diese sich selbst nennt, die wir vorhin unter dem Begriff des ethischen Dogmatismus entwickelt haben; die Moral von „tölpelhaften Philosophastern und Bruderschaftsschwärmern, welche sich Sozialisten nennen", von „utilitarischen Tölpeln", wie der neue Interpret der Natur sie fast allzuoft bezeichnet. Und wer diese „Herdentiermoral" einmal „zu Ende gedacht hat, kennt einen Ekel mehr als die übrigen Menschen, — und vielleicht auch eine neue Aufgabe!"

Wir können dem Manne, der also sprach, wenn auch nicht durchweg in der Art, so doch in der Sache seines Protestes nur zustimmen. Es bleibt bloß noch die Frage, ob mit jener heute mächtigen „Herdentiermoral", gegen die er kämpft, das Wesen der Moral überhaupt erschöpft ist. Allein diese Frage hat uns jetzt noch nicht zu kümmern. Vorläufig kommt es nur darauf an, den neuen, zweiten Typus als solchen verstehen und kennen zu lernen.

---

und Anerkennung, zusammengefaßt sind; und weil vor allem die bedeutsamsten Wirkungen, die von diesem Standpunkte in das gegenwärtige Leben eingeströmt sind, in erster Linie auf den persönlichen Reiz seines Begründers zurückweisen.

[1] Hier kündigt sich, trotz des Irrtums in ethischer Beziehung, doch ein unendlich tiefer Blick für die Geschichte im weitesten Sinne an. In dieser Beziehung haben alle die, die von ‚historischen Gesetzen' reden, noch viel vom Individualismus zu lernen, dem es bereits klar ist, daß die ‚historischen Werte' jenseits der allgemeinen Gesetze stehen. Wie wenig widerspruchslos allerdings auch er ist, das zeigt der gänzliche Mangel an der nötigen Einschränkung des hier gebrauchten Begriffs vom ‚berechenbaren' Verlauf der ‚Welt'.

„Es könnte jemand kommen, der, mit der entgegengesetzten Absicht und Interpretationskunst, aus der gleichen Natur und im Hinblick auf die gleichen Erscheinungen, gerade die tyrannisch-rücksichtenlose Durchsetzung von Machtsprüchen herauszulesen verstünde.“ — Dieser Satz ist programmatisch, er bezeichnet Richtung und Ziel der neuen Auffassung. Die Methode teilt sie mit der alten. Auch ihr kommt es vor allem darauf an, in der Natur zu „lesen“. Aber sie „liest“, sie „interpretiert“ gerade das Entgegengesetzte „aus der gleichen Natur“ heraus wie der ethische Dogmatismus. Diesen schien die Natur auf „das Prinzip der Gegenseitigkeit“, des „allgemeinen Nutzens“, der „allgemeinen Wohlfahrt“ zu verweisen. Das „Leben der größten Anzahl“ und das „Glück der meisten“ erschien ihm als das allgemeine Ziel. Und wenn sich rührselige Stimmungen regten, sprach er von „allgemeinem Mitleid“, identifizierte dieses sowohl mit der Eigenliebe als auch mit der „allgemeinen Nächstenliebe“, die allen über den Kampf ums Dasein hinweghelfen sollten. — „Rücksichtenlose Durchsetzung von Machtansprüchen“, den „Willen zur Macht“ dagegen scheint dem neuen Standpunkt das Leben zu lehren. „Werdet hart!“ — „Tyrannei“ . . . „in einer schwächenden und mildernden Metapher“ . . . das ist das Ziel der neuen Lehre.

Wie kommt sie zu diesem Ziele? Nicht anders als durch einen tiefen Blick in die Natur, in die Wirklichkeit, in das Leben; durch einen Blick, der dem „Zeitalter der Massen“ fremd und heute noch selten genug ist.

Nicht mit systematischer Klarheit, aber mit dem intuitiven Blick der Künstlerseele wird die Idee des „allgemeinen Lebensdurchschnitts“ richtig als eine bloße Abstraktion angesehen, als eine „Sinnverdrehung“, wie ein zu harter Ausdruck dafür lautet. Diese Abstraktion, ohne welche die Naturwissenschaft nicht auskommt, wird richtig als bloße Abstraktion erkannt. Ohne zwar deren rein formal-methodologische Bedeutung auch nur im entferntesten zu würdigen, wird dem Dogmatismus aber treffend sein Irrtum nachgewiesen, daß er die „Interpretation“ für den „Text“ nimmt. Es wird erkannt, daß das wirkliche Leben diesen „Durchschnitt des Lebens“ niemals realisiere. „Leben ist Different-sein-wollen“; es ist „Anders-sein-wollen als diese Natur“ der Dogmatiker.

Und dieses „Anders-sein-wollen" ist zugleich die wirkliche Natur.

Dem ethischen Dogmatismus, den Naturalisten, wie den Erfolgsethikern schien die Natur als letztes und höchstes Ziel nur „das liebe Leben" zu predigen, und es kam ihnen nur darauf an, dieses, so gut wie möglich, zu bewahren. Allgemeine Menschenliebe", „Mitleid", „allgemeines Wohltun" und „Gleichmacherei", — das waren die bestimmenden Faktoren ihrer Lebensbewahrung. Der allgemeine Kampf ums Dasein, so verlangt es für sie das Leben, soll gemildert werden und im sozialen Zusammenschluß soll eben deshalb der einzelne mit seinen Interessen in denen der Gesamtheit harmonisch und friedlich aufgehen.

Auch dem neuen Standpunkte lehrt die Natur das Leben. Aber es ist ein anderes Leben, als es die „Herren Soziologen" aus der Natur lesen zu müssen glauben. „Macht doch die Augen auf, ihr Herren Zukunftssoziologen! Das Individuum ist stark geworden unter umgekehrten Bedingungen: ihr beschreibt die äußerste Schwächung und Verkümmerung des Menschen, ihr wollt sie selbst und braucht den ganzen Lügenapparat des alten Ideals dazu! ihr seid der Art, daß ihr eure Herdentierbedürfnisse selbst als Ideal empfindet" . . . „Der soziale Mischmasch", . . . „der Aberglaube an gleiche Menschen", . . . „riecht nach Pöbel", ist eine „Verdrehung" des Lebens und der Natur. „Leben ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens Ausbeutung." So stellt sich dem unbefangenen „Interpreten" der Natur das Leben dar. So „liest" er den echten „Text". Nirgends zeigt ihm die Natur als solche milde und mitleidvolle Rücksicht auf die Lebewesen. Unbekümmert schreitet ihr Gang über diese dahin. Den Schwachen zermalmt ihr gewaltiger Tritt, und nur der Starke besteht und widersteht aller Gefahr und Gefährdung. Es ist also nicht „das liebe Leben" in der behaglichen „Sozietät", zu dem die Natur uns aufruft, wie die „Soziologen", „Utilitarier" und Erfolgsmoralisten uns glauben machen wollen. Darüber geht die Natur rücksichtslos hinweg. „Die Herdentierideale" . . . „gipfeln als höchste Wertsetzung der Sozietät". Die „Vermittelmäßigung des Menschen" wird heute von dieser mit Eifer be-

trieben. Aber die Natur lehrt uns ein „robusteres Ideal". „Leben ist Wille zur Macht." „Es ist nichts am Leben, was Wert hat, außer dem Grade der Macht." Das ist ihre Lehre.

Danach also werden die Philosophen, die „das böse Gewissen ihrer Zeit" sein sollen, selbst ihre Ideale richten müssen, um der Zeit der „Vermittelmäßigung", des „allgemeinen Durchschnitts" entgegentreten zu können.

Der Dogmatismus hatte, zwecks „allgemeiner Wohlfahrt", das Leben und Handeln aller Individuen bis ins kleinste nach allgemeinen Schablonen uniformierend regeln und seine vielleicht wohlgemeinten Vorschriften bis auf Tabakrauchen, Politik und Börsenwesen erstrecken wollen. Gegen diese Philistermoral empört sich der scharfe Wirklichkeitssinn einer ausgeprägten Persönlichkeit. Sie erkennt das absolut Individuelle aller Wirklichkeit, das „Different-Sein" alles Lebens und aller Wesen. Sie wird sich bewußt, daß es in aller Welt niemals absolute Gleichheit der lebenden Wesen und ihrer Lebensbedingungen gibt, und daß es darum auch niemals gleiche Handlungen geben kann. „Zwischen wirklichen Individuen gibt es keine gleichen Handlungen." Hier tritt die hochbedeutsame Erkenntnis zutage, daß man „etwas Einmaliges ist und nur Einmaliges tut". Aus dieser Erkenntnis des Einzigartigen und Einmaligen des wahrhaft Wirklichen im Gegensatz zum bloß abstrakten Wirklichkeitsschema, und zugleich aus dem vornehmen Gefühl für den „historischen Wert" der Einmaligkeit und Einzigartigkeit entspricht die richtige und schroffe Ablehnung des ethischen Dogmatismus, der leider und falscherweise diesem neuen Standpunkte zugleich als der Inbegriff der Ethik überhaupt gilt. „Ich perhorresziere seine Gemeinheit, welche sagt, 'was dem einen recht ist, ist dem anderen billig', 'was du nicht willst usw., das füg auch keinem andern zu', welche den ganzen menschlichen Verkehr auf Gegenseitigkeit der Leistung begründen will, so daß jede Handlung als eine Abzahlung erscheint für etwas, das uns erwiesen ist. Hier ist die Voraussetzung unvornehm im untersten Sinne; hier wird die Äquivalenz der Werte von Handlungen vorausgesetzt bei mir und bei dir; hier ist der persönliche Wert einer Handlung einfach annulliert (das, was durch nichts ausgeglichen und bezahlt werden kann). Die 'Gegenseitigkeit' ist eine große Gemein-

heit; gerade daß etwas, das ich tue, nicht von einem anderen getan werden dürfte und könnte, daß es keinen Ausgleich geben darf, . . . daß man in einem tieferen Sinne nie zurückgibt, weil man etwas Einmaliges ist und nur Einmaliges tut — diese Grundüberzeugung enthält die Ursache der aristokratischen Absonderung von der Menge, weil die Menge an 'Gleichheit' und folglich Ausgleichbarkeit und 'Gegenseitigkeit' glaubt."

Mit diesem großartigen Blick für die Wirklichkeit, mit diesem feinen Sinn für die „historischen Werte" ist in der Tat die Haltlosigkeit aller dogmatischen Inhaltsmoral durchschaut, und damit ist diese in ihrem Grunde erschüttert und zerstört. Ja alle die Absurditäten, die in ihr liegen oder zu denen sie, konsequent weiter gedacht, führen muß, alle innere Unwahrheit und Unwahrhaftigkeit, — sie sind mit einem glücklichen Griff an den Tag gezogen. Die „Entpersönlichung" des Dogmatismus, die wahre „Widernatur" seiner scheinbaren „Naturgemäßheit" werden scharfen Auges erkannt: Treffend wird sein „Altruismus" als die „verlogenste Form des Egoismus", als dessen „Umweg" gebrandmarkt. Von seinem Begriff der „allgemeinen Menschenliebe" wird richtig gesagt: „Mit diesem Wort ist bisher am besten gelogen und geheuchelt worden".[1] Das allgemeine Wohlfahrts- und Nützlichkeits-Krämertum wird als absolut unzulängliches Prinzip erkannt. Es ist nichts als „dumme" . . . „Krämerei" . . . — „den Wert eines Menschen danach abzuschätzen, was er den Menschen nützt oder kostet oder schadet". Erstens kann dieses vermeintlich allgemeine Prinzip den einzelnen mit keinem einzigen zwingenden Grunde zugemutet werden, weil es immer subjektiv bestimmt bleibt. „'Hier ist der Weg zum Glück' — damit springt ein jeder auf uns los, mit einem Rezept in der Hand und Salbung im hieratischen Maule. 'Aber was kümmert uns das Glück?' fragen wir ganz erstaunt." Und zweitens hebt sich das „Prinzip" infolge seiner durchaus absurden Konsequenzen selbst auf. „Der Wert einer Handlung muß nach ihren Folgen bemessen werden — sagen die Utilitarier... Aber weiß man die Folgen? Fünf Schritte weit vielleicht...

[1] Für die spontane Bedeutung des Begriffs der Nächstenliebe, wie ihn das Christentum kennt, hat diese selbst aus dem Naturalismus hervorgegangene Richtung allerdings keinen Sinn.

Die Utilitarier sind naiv ... Zuletzt müssen wir erst wissen, was nützlich ist; auch hier geht ihr Blick nur fünf Schritte weit."

Es ist in der Tat eine ungeheure „Naivität" von dem naturalistischen und erfolgsethischen Dogmatismus, den Wert einer Handlung von dem Effekt, den sie für das „allgemeine Wohl" hat, abhängig zu machen; eine „Naivität", ebenso groß oder größer noch als die andere, aller Individuen Handeln kollektivistisch uniformieren, gleichförmig gestalten zu wollen. Wie sie in dem einen Falle übersieht, daß in jedem Augenblick die Lage des einzelnen ganz individuell gestaltet ist, und daß diese individuelle Lage niemals für eine Handlung den gleichen Inhalt involvieren kann wie für eine andere, so bleibt sie sich im anderen Falle völlig unklar darüber, was für eine Absurdität sie mit dem Gebot des „allgemeinen Wohls" verlangt. Um dieses Gebot erfüllen zu können, dazu wäre nötig, die Folgen einer Handlung ins Unendliche zu übersehen, weil der allgemeine Kausalzusammenhang sowohl in jedem Augenblick der Breite nach, wie in der unendlichen Zeit der Tiefe nach selbst unbegrenzt ist. Nur diese unendliche Übersicht über den allgemeinen Kausalzusammenhang und nur die unendliche Einsicht in die einzelnen Kausalitätsphänomene könnte dem handelnden Individuum eine Gewähr geben, ob seine Handlung die „allgemeine Wohlfahrt" wirklich fördere, oder ob sie die Allgemeinheit nicht, trotz der Absicht sie zu fördern, unendlich „schädige". Diese Berechnung ins Unendliche zu verlangen, ist also einfach absurd, weil damit etwas geboten wird, was doch niemals geschehen kann. Und wer das Ansinnen stellt, dessen Blick reicht eben selbst — nun erheblich weniger als „nur fünf Schritte weit".

So verstehen wir, wie das alte Ideal aufgehoben und einem neuen weichen, wie eine Umwertung aller Werte Platz greifen muß. In der Tat ist das alte Ideal, so wie es sich wenigstens der neue Standpunkt denkt, in seiner Haltlosigkeit und Absurdität durchschaut, und die Natur, die ihm eine scheinbare Berechtigung gegeben hatte, war nicht die wahre Natur, sondern selbst nur eine scheinbare, es war eine „Sinnverdrehung" der Natur. Die wahre Wirklichkeit aber und die wahre Natur, die jenes alte Ideal aufhebt, weil es etwas „Entnatürlichtes" ist, verlangt zugleich ein neues „vernatürlichtes" Ideal. Die Einmaligkeit und Einzigartigkeit des In-

dividuums, wie die wirkliche Natur sie zeigt, drängt los von dem „allgemeinen Durchschnitt des Lebens“ und weiß nichts von ihm, und ebendeshalb reißt sie sich los von dem alten Ideal der „Gleichmacherei“ und „Vermittelmäßigung“ der „altruistischen Schwärmerei“ und des „utilitarischen Krämertums“, das mitleidsvolles Aufgehen in jenem allgemeinen Lebensdurchschnitt verlangt. Sie drängt damit aber auch hin zur „Vernatürlichung“ der Werte. Die ganze „alte Richtung der Werte war auf Verleumdung des Lebens aus“, trotz ihrer und gerade wegen ihrer dogmatischen Bewertung des Lebens. Die neue Richtung dagegen will eine „Rechtfertigung des Lebens“. Schon hat sie längst die mitleidvolle Rücksichtnahme als ein der Natur und dem Leben „Fremdes“ durchschaut. „Wo das Individuum sich einen Wert erst im Dienste für andere sucht, kann man sicher auf Erniedrigung und Entartung schließen.“ Das rücksichtslose Geltendmachen des Individuums hat sie als den eigentlich treibenden Faktor des Lebens erkannt. Damit war ihr zugleich die natürliche Tendenz des neuen Ideals gegeben. Mit der tieferen Einsicht in die Einmaligkeit alles Seins und Lebens hat sie die „vermittelmäßigenden“ Moraltheorien wahrhaft und glücklich überwunden, und in der Einzigartigkeit des wirklichen Individuellen hat sie selbst einen überragenden Wert gesehen. Damit hat sie ihr neues Ideal wenigstens ganz im allgemeinen gefaßt und abgegrenzt. „Bewahrung und Durchsetzung der Eigenart“, ohne schwächliche und kleinliche Rücksicht! — Darauf weist uns Natur und Leben selber hin. Das allein dürfen wir aus der Natur herauslesen, herausinterpretieren, wenn unsere „Interpretation“ den „Text“ wirklich treffen soll.

Das Ideal muß aber noch etwas genauer präzisiert werden. Kraftvoll kann seine Eigenart nur der Starke, der Mächtige behaupten; er, der nicht bloß „reagiert“, wie es der von den herrschenden dogmatischen Moraltheorien verderbte und geschwächte Mensch der Gegenwart tut, sondern der wahrhaft „agiert“, mit voller Kraft wirkt und handelt. „Ich lehre das Ja zu allem, was stärkt, was Kraft aufspeichert, was das Gefühl der Kraft rechtfertigt,“ . . . was „den Mangel an Person“, die „Entpersönlichung“ des handelnden Wesens aufhebt, was „die soziale Zwangsjacke“ bricht. „Wir suchen instinktiv ein potenziertes Leben,“ das nicht, wie der „uni-

verselle Utilitarismus" will, bloße „Epidermalhandlungen", sondern „Personalhandlungen" hervorbringt, aus dem die „Erhöhung des Typus Mensch" hervorgeht, durch seinen „Willen zur Macht".

Dieser aber sieht in aller und jeder Moral nichts als eben „unegoistische", „selbstverleugnende" Betätigung des Individuums zugunsten der „allgemeinen Wohlfahrt", kurz lauter „utilitaristische Schwärmerei". Sie ist in der Tat gründlich widerlegt. Wäre mit ihr das Wesen der Ethik überhaupt erschöpft, wie der neue Standpunkt meint, so dürfte er mit Recht sagen: „Jede Tugend neigt zur Dummheit, jede Dummheit zur Tugend". Der „Immoralist" wäre logisch im Recht. Es bliebe in der Tat kein anderer Standpunkt, als der „jenseits von Gut und Böse". Und wenn wirklich eine richtige Interpretation der Natur hinreichte, eine Norm für die Wertung des Menschen abzugeben, und wenn eine solche aus der Interpretation der Natur hergeleitete Norm wirklich möglich wäre, so bliebe nichts übrig, als zu bekennen: „Ich schätze den Menschen nach dem Quantum Macht und Fülle seines Willens . . . Ich schätze die Macht eines Willens danach, wieviel von Widerstand, Schmerz, Tortur er aushält und sich zum Vorteil umzuwandeln weiß; ich rechne dem Dasein nicht seinen bösen Charakter zum Vorwurf an, sondern ergreife die Hoffnung, daß es einst böser und schmerzhafter sein wird als bisher."

Die Umwandlung alles äußeren Widerstandes zum eigenen Vorteil, — das wäre in der Tat das einzige „Ideal", die einzige „Aufgabe", die wir aus Natur und Leben herausinterpretieren könnten, wenn — was hier noch nicht untersucht werden soll — überhaupt eine Interpretation und selbst die absolut richtige Interpretation von Natur und Leben zugleich auch ein Ideal, eine Aufgabe, eine Norm an die Hand zu geben vermöchte. Denn die Natur als solche weiß nichts von Gut und Böse, steht „jenseits von Gut und Böse"; sie ist selbst ein „Immoralist" und kann nur das schrankenlose Geltendmachen des Individuums, einen rücksichtslosen antiethischen Individualismus nahe legen. Ob als Ideal, als Norm? — Das soll hier noch nicht entschieden werden.

Solches schrankenlose Geltendmachen will darum auch der neue Standpunkt, ja er ist selbst jener rücksichtenlose

Individualismus. „Der freie Mensch ist Krieger“ . . . „Tod dem Schwachen!“ so ruft er aus. Wie „die Raubvögel mit gutem Gewissen die zarten Lämmer verzehren“, so darf der Starke, „jenseits von Gut und Böse“, den Schwachen seiner eigenen Macht „opfern“.

So stellt sich das „vernatürlichte“ Ideal des Starken, des Mächtigen dar. Freilich mildert nun doch ein edles Wollen gar sehr die rein natürliche Brutalität, und das Ideal der Macht gerät in ein ganz unbestimmt schillerndes Licht. „Die blinde Nachgiebigkeit gegen einen Affekt, sehr gleichgültig, ob es ein generöser und mitleidiger, oder feindseliger ist, ist die Ursache der größten Übel. Die Größe des Charakters besteht nicht darin, daß man diese Affekte nicht besitzt, — im Gegenteil, man hat sie im furchtbarsten Grade: aber daß man sie am Zügel führt . . . und auch das noch ohne Lust an dieser Bändigung, sondern bloß weil . . .“

Nicht die Herrschaft der Leidenschaften, sondern „die Herrschaft über die Leidenschaften“, und eben darum auch „nicht etwa Schwächung und Ausrottung!“ Es sind nicht „Begierde, Instinkt, Trieb das Wesentliche am Willen“ . . . „denn dieser ist ganz eigentlich das, was die Begierde als Herr behandelt, ihr Weg und Maß weist“.

Und schließlich: „Es sind nicht die Werke, es ist der Glaube, der hier entscheidet, der hier die Rangordnung feststellt, um eine alte religiöse Formel in einem neuen und tieferen Verstande wieder aufzunehmen: irgendeine Grundgewißheit, welche eine vornehme Seele über sich selbst hat, etwas, das sich nicht suchen, nicht finden, vielleicht auch nicht verlieren läßt. — Die vornehme Seele hat Ehrfurcht vor sich selbst.“ Hier überall ist doch in letzter Linie, allerdings ohne logisch zureichenden Grund, der „Wille zur Macht“ in die Herrschaft des Individuums über sich selbst umgebogen; er steht nicht bloß als brutale Gewalt da, die alles zermalmt und der eigenen Willkür „opfert“, was dieser entgegentritt. Diese selbst wird „gebändigt“ durch die „vornehme Seele“, die nicht die „Werke“ — zu denen ja die äußere Gewalt, der Sieg über ihre äußeren Widerstände gehört —, sondern den „Glauben“ entscheiden läßt.

Man mag über diesen Standpunkt denken, wie man will, man mag, ganz abgesehen von dem bitteren Spott und Hohn,

den er nur für gegnerische Anschauungen hat, den „Immoralismus“ als solchen perhorreszieren, man mag, was sehr treffend behauptet worden und auch wirklich unleugbar ist, einwenden, daß seine Gedanken der „festen Position“ ermangeln, ferner daß sein Ideal, bei aller scheinbaren Deutlichkeit, doch im Grunde unklar und verworren schillernd, ja durchaus widerspruchsvoll ist, und daß, wie wir hinzufügen, es auch gar nicht anders als widerspruchsvoll sein konnte, weil die bloße Natur als solche eben zum Ideal nicht ohne weiteres zu führen vermag, da das Ausgehen von der Natur und damit zugleich doch auch vom Instinkte, sowie deren Verherrlichung konsequenterweise nicht bei der Beherrschung der Natur und der Bändigung der Instinkte enden kann, daß endlich die absolute Willkür und das unbeschränkte Geltendmachen des Individuums nicht ohne weiteres zur Herrschaft über sich selbst führen kann, — trotz alledem wird man eines allgemein anerkennen müssen: Hier offenbart sich in gewaltiger Tragik das Ringen einer mächtigen Individualität um ihre innerste Freiheit. Ihre Bemühungen sind diesem Ziele logisch fern geblieben, aber es ist ein edles und großes Ziel, und bloß als Ziel verlangt es einen edlen Willen. Man mag nur von wenigen Anhängern dieses Standpunktes sagen können, daß sie das große Ringen wirklich kennen; für viele mag das Wort: „Seine Lehren werden zu Glaubenssätzen gemacht. Man mißversteht ihn und kompromittiert ihn“, nur allzu treffend sein; die Willkür mag ihnen schmeicheln, aber der Herrschaft über sich selbst mögen sie nur allzufern bleiben; sie mögen, wenn sich ihr pygmäenhaftes Persönchen nun gar so titanisch gebärden will, sich mehr als komisch ausnehmen, — trotz alledem der, der diesen Standpunkt inaugurierte, — ob er nun haltbar ist oder nicht, gilt für seine Person gleich viel, — besaß den großen edlen Willen.

Allein hier handelt es sich nicht um etwas Persönliches, es handelt sich um die Sache; um die objektive Bedeutung des Standpunktes. Moral zu begründen, hat er nicht vermocht; aber das war auch seine Absicht nicht; im Gegenteil, er wollte die Moral stürzen. Der „höhere Typus Mensch“, den er lehrte, der Mensch der Macht sollte zugleich „Immoralist“ sein. Nun er hat die Moral als solche nicht gestürzt, aber eine Form der Moral, die des ethischen Dogmatismus, alle

auf biologischer, soziologischer Grundlage aufgebaute Ethik hat er gestürzt. Der im Grunde selber biologische Individualismus ist die konsequente Selbstaufhebung und Selbstzersetzung aller biologisch bestimmten Ethik. „Man sei doch so weit ehrlich gegen sich." Diese von ihm selbst verlangte Ehrlichkeit hat der „immoralistische" Individualismus besessen; er hat die ehrliche Konsequenz aus den naturalistischen Prinzipien gezogen, und eben darum den ganzen ethischen Dogmatismus, da er die Wirklichkeit richtiger „interpretierte" als dieser, zertrümmert. Dieser hatte Natur und Leben zur Grundlage seiner gleichmacherischen Satzungen, seiner Glückskrämerei und Wohlfahrtsduselei machen wollen. Der Individualismus widerlegte ihn, indem er richtig gerade die entgegengesetzten Konsequenzen aus der „gleichen Natur" zog. Darin liegt seine Stärke. Aber daß er überhaupt aus der bloßen Natur eine Wertung ableiten, auf ihr eine Norm begründen wollte, darin liegt seine Schwäche; das ist, wie wir sehen werden, sein Fehler, sein Verhängnis, das ihn selbst aufhebt. Aber die Zertrümmerung des Dogmatismus ist und bleibt sein Verdienst, und es ist das nicht ein bloß negatives Verdienst. Indem er „die soziale Zwangsjacke" zerbrochen, hat er zugleich der soziologischen Verflachung und Veräußerlichung gegenüber nach einer individualistischen Vertiefung und Verinnerlichung der Persönlichkeit gerungen. Freilich auf einem sicheren Prinzip vermochte er das Streben nach diesem Ziel nicht zu basieren. Dazu hätte sich der den Dogmatismus überwindende Standpunkt wohl selbst erst noch überwinden müssen. Daß er sich logisch nicht zu überwinden vermochte, das war die „große Rache", mit der er sich — an sich selber rächte. Dann aber hätte er sich zu einem Standpunkt der Ethik „wandeln" müssen, der außerhalb dessen lag, was er für Ethik hielt und als Moral bekämpfte, dem darum allerdings sein Kampf gegen die Moral nicht galt und gelten konnte, den er nicht zu treffen vermochte, weil er sich gar nicht mit dem berührte, was dem immoralistischen Individualismus als Moral erschien; ein Standpunkt, der ebenso außerhalb des Immoralismus, wie außerhalb des Dogmatismus liegt.

Dieser andere vom Individualismus weder erreichte, noch durch seine Polemik betroffene Standpunkt steht für seinen

Teil selbst jenseits der Umwertung aller Werte. Es ist der Standpunkt der kritischen Ethik.

III. Die kritische Ethik.

„Er repräsentiert einen Wert, dem keine Umwertung droht.“ Treffend ward so über den Begründer der kritischen Philosophie geurteilt in jenen Tagen, da wir die Hundertjahrfeier seines Todes begingen. Und dieses Wort läßt sich auch auf die von ihm begründete kritische Ethik anwenden. Daß wir heute so über Kant urteilen, daß wir wieder auf ihn zurückgehen, das danken wir vor allem Kuno Fischer, der durch sein epochemachendes Werk auf ihn zurücklenkte.

Die kritische Ethik mag im einzelnen der Berichtigung, in manchem einer Weiterentwicklung und Fortbildung bedürfen, so sind doch ihre prinzipiellen Fundamente unverrückbar festgelegt und stehen jenseits aller Umwertung. Und gerade daß sie auf Grund dieser unverrückbaren Grundlagen im einzelnen der Weiterbildung auch fähig ist, gerade darin können wir ihre Größe erkennen. Hierüber sind die Anschauungen aller derer, die in die Tiefe der ethischen Probleme gedrungen sind, einig. Selbst wenn sie in der Weiterentwicklung der aus dem Prinzip gewonnenen Konsequenzen verschiedene Wege gegangen sind, so herrscht doch in der Anerkennung des Prinzips selbst Einstimmung zwischen ihnen. Und da es mir hier vor allem auf die prinzipiellen Gedanken ankommt, so darf ich auch hoffen, in der folgenden Darlegung mehr als bloß meine Meinung zu geben. Die Form mag mir gehören, die Sache ist allgemeinerer Besitz, und allgemeiner selbst, als es Dogmatiker und Antimoralisten zuzugeben geneigt sind. Freilich mit der Wirkung in die Breite können wir uns diesen nicht vergleichen, aber ganz so vereinzelt stehen unsere Anschauungen nun doch nicht da. Es ist ein ganzes Häuflein wackerer Streiter, das sich um die Fahne der kritischen Ethik einend schart. Und mag diese sich mit jenen Anschauungsweisen tatsächlich nicht an Wirkung in die Breite vergleichen dürfen, — was verschlägt dies? Hat sie doch die Tiefe der Wirkung für sich; und wenn darum nicht die einerseits utilaristische, anderseits absolut individualistische Gegenwart, so doch, wir hoffen es, die Zukunft.

Der ethische Dogmatismus ist, wenn nicht faktisch, so doch logisch überwunden durch den antiethischen Individualismus. Der eigentlichste Ausgangspunkt jenes, Natur und Leben, führt zu diesem. Der Dogmatismus war in seiner „Gleichmacherei" konsequent, hatte aber die „Konsequenz" aus falschen Prämissen hergeleitet; aus einer falsch interpretierten Wirklichkeit und einem falsch interpretierten Leben. Seine falsche Interpretation und damit seine falschen Prämissen wurden vom Individualismus aufgedeckt, und er selbst ward also aufgehoben. Im Individualismus ist aller biologisch bestimmte Dogmatismus konsequent zu Ende gedacht; das aber heißt eben: als Ethik aufgehoben. Seine Polemik hat jedoch, wie bemerkt, die kritische Ethik gar nicht getroffen, weil sie sich mit dieser gar nicht berührte. So könnten heute, nach der „Umwertung aller Werte", die Grundfesten der kritischen Ethik noch ebenso unerschüttert dastehen, wie sie bei ihrer Basierung, also ungefähr hundert Jahre vor jener Umwertung, aufgerichtet wurden, wenn man etwa ihren Bestand bloß von dieser und ihrer antiethischen Tendenz abhängig denken sollte.

Diese hatte sich lediglich auf der Natur gründen, die Natur selbst für Norm halten wollen, und wenn sie schließlich auch Beherrschung der Instinkte verlangte, so konnte sie dieser Forderung doch keine sichere Begründung geben, weil eben das Ideal der „Vernatürlichung" doch immer auf der Natur und damit dem „Instinkte" selbst und dem „Mute der Instinkte" basiert war, weil der Wille als bloße Natur den ebenso natürlichen Instinkt nicht zu beherrschen vermag, da sich unter dem bloß natürlichen Gesichtspunkte beide gar nicht trennen lassen, und weil sie sich selber darum in einem beständigen Zirkel bewegte.

Hat deshalb die kritische Ethik von dem immoralistischen Individualismus nichts zu hoffen und nichts zu fürchten, so wird sie aber doch ihr eigenes Prinzip für sich begründen, seine Fundierung für sich selbst rechtfertigen müssen. Da sie indes ferner doch Ethik sein will und als solche allgemeingültige Richtpunkte für das menschliche Handeln aufstellen muß, so wird sie, sowenig sie für ihren Teil von dem antiethischen Individualismus getroffen und erschüttert wurde, nun doch ihrerseits diesen treffen und erschüttern müssen.

Dessen Schwäche aber liegt, wie beiläufig bereits bemerkt, in seinem Naturalismus. Er glaubte, genau wie der Dogmatismus, aus dem Naturhaften zugleich das Normative herauslesen zu können. Nur interpretierte er die Natur richtiger als jener. Die Natur als richtige Prämissen seiner Argumentation zeigte ihm überall im bloß natürlichen Leben das absolut Individuelle alles Wirklichen und den Sieg des Starken und Mächtigen. Dem gleichmacherischen Dogmatismus gegenüber war er mit seiner Interpretation der Natur deshalb vollkommen im Recht. Darum aber ist doch seine ganze Anschauungsweise noch lange nicht absolut und aller Ethik gegenüber im Recht. Sie hat nur gezeigt, daß auf dogmatisch-biologischem Boden keine Ethik möglich ist; nicht aber, daß überhaupt keine Ethik möglich ist. Im Gegenteil, die Konsequenzen des antiethischen Ideals widerlegen dieses selbst, wie es seinerseits als richtige Konsequenz aus richtig gestellten Prämissen den Dogmatismus als Ethik widerlegte.

Mag uns die Natur in der Tat die Herrschaft der Macht zeigen, so ist das eben eine Naturtatsache. Sie erkennen, bedeutet eine richtige „Interpretation" der Natur im Gegensatz zu der falschen Auslegung der Dogmatiker. Woher aber empfängt diese nun das Recht, als ein Wert aufzutreten? Der Individualismus weiß darauf keine Antwort zu geben. Er wertet eben die Macht um ihrer selbst willen, und insofern ist er selbst Dogmatismus. Eine Tatsache um ihrer nackten Tatsächlichkeit willen und nur um dieser nackten Tatsächlichkeit willen als einen Wert zu statuieren, ist Ausdruck einer ganz und gar dogmatischen Denkweise, vom eigentlichen ethischen Dogmatismus nur dadurch unterschieden, daß dieser die falsche, er selbst die richtige Interpretation einer bloßen Tatsache zugleich zur Grundlage der Wertungsweise macht.[1] Verfolgen wir nun gerade diese Wertung der Macht um ihrer

[1] Wie absurd ein solches Verfahren ist, läßt sich auf theoretischem Gebiete leicht erläutern. Man müßte hier eine falsche Anschauungsweise, bloß weil sie tatsächlich wäre, und obwohl sie und gerade weil sie in ihrer Falschheit durchschaut wäre, dennoch um ihrer bloßen Tatsächlichkeit willen als wertvoll anerkennen, wenn man keine über dem Tatsächlichen stehende Norminstanz anerkennt. Und man hätte kein Recht, tatsächliche Irrtümer, bloß weil sie tatsächlich sind, zu berichtigen.

selbst willen in ihre Konsequenzen, so zeigt es sich, daß sie sich selbst aufheben muß.

Denn die Natur als solche steht nicht bloß jenseits von Gut und Böse, sondern überhaupt auch jenseits von Wert und Unwert. Der konsequente Naturforscher kennt darum auch als Naturforscher keine Beziehung auf irgendwelche Werte, der Begriff der „Entartung" im Gegensatz zum „Natürlichen" und „Naturgemäßen" ist darum schlechthin selbst schon kein der rein naturwissenschaftlichen Gesetzesmethode adäquater Begriff, vielmehr wird dadurch bereits mehr als etwas bloß Naturtatsächliches, nämlich ein Urteil über die Natur, eine Beurteilung der Natur involviert. Jede Beurteilung aber weist schlechthin über den Gegenstand hinaus, der beurteilt werden soll, weist also über das bloß Naturtatsächliche hinaus, auf eine über der Natur stehende Norm, nach der beurteilt werden kann, und vermag darum die Tatsache selbst niemals zur Basis der Beurteilung zu machen, zur Norm selbst zu erheben. Daran hatte implizite, ohne es zu merken und ohne es zu wollen, selbst der „immoralistische" Individualismus schon appeliert. Er erkennt es aber nicht an. Und das gerade bildet sein Verhängnis. Das Naturhafte soll ihm ja selbst das Normative sein und soll einer über ihm stehenden Norm nicht bedürfen. Naturhaft und naturnotwendig aber ist die „Entartung" in gleicher Weise wie das „Natürliche". Wenn es darum keine über dem Naturhaften stehende Norm, von der jenes erst seinen Wert empfängt, geben soll, sondern wenn es als solches seinen Wert schon in sich tragen soll, so wäre beides, „Entartung" wie „Natürlichkeit", gleich wertvoll. Der einzig konsequente Standpunkt wäre aber dann derjenige, der überhaupt keine Wertgesichtspunkte anerkennt, weil da, wo alles gleich wertvoll ist, auch alles eben zugleich ganz wertlos ist. Ein Standpunkt, wie er in der Tat der Naturwissenschaft als solcher geziemt, und wie ihn diese auch ziemlich konsequent ausgebildet hat.[1]

[1] Nur in der Biologie bleibt über diesen prinzipiellen Gesichtspunkt trotz mancher feiner Ansätze im einzelnen doch im allgemeinen noch viel an Klarheit zu wünschen übrig. Hier scheint man sich des außernaturwissenschaftlichen Momentes, das sie in sich schließt, noch nicht recht bewußt werden zu wollen. Und gerade daraus ist auch die Verworrenheit der biologisch bestimmten Ethik zu erklären. Der ethische Dogmatismus erhebt alle biologischen Unklarheiten zum Prinzip, und der Individualismus bleibt in der wichtigsten

Es heißt die Wirklichkeit ganz richtig „interpretieren", wenn man ihre durchgängig individuelle Bestimmtheit anerkennt. Ob aber gerade diese Anerkennung innerhalb der Aufgabe der Naturwissenschaft liegt, das ist eine andere Frage, die uns hier nichts angeht. Es heißt auch — und das geht uns hier eher an — alle gleichmacherischen Moralbestimmungen durchaus treffend ad absurdum führen, wenn man auf die durchgängig individuellen Wirklichkeitsbestimmungen hinweist, aus denen sich nimmermehr eine allgemeingültige sittliche Bestimmung ableiten läßt. Es heißt ferner endlich das Leben in der Natur als bloß natürliches Leben durchaus richtig interpretieren, wenn man in ihm den Sieg des Starken über das Schwache als Naturfaktum anerkennt. Und doch heißt es nun auch sich selbst ad absurdum führen, wenn man, wie der Individualismus es will, dieses Naturfaktum zur Grundlage einer — wenn auch nicht moralischen, so doch überhaupt, obgleich immoralistischen — Wertbestimmung macht, wenn man in der Macht um ihrer selbst willen den höchsten Wert sieht.

So hoch der Individualismus auch sonst über dem Dogmatismus der erfolgsethischen Utilitaristen stehen mag, so ist es nun doch ebenso dogmatisch von ihm selbst gedacht, das machtvolle Leben zur Grundlage seiner Wertung zu machen, wie es vom Dogmatismus dogmatisch gedacht war, wenn er das im gemeinen Vermittelmäßigungsdurchschnitt der allgemeinen Wohlfahrt aufgehende Leben als Wertprinzip ansah. Ein so viel tieferer Blick in das wirkliche Leben den Individualismus auszeichnen mag, für das wertvolle Leben ge-

Beziehung darin befangen. Mit der dogmatischen Bewertung des Lebens, sei es nun des Lebens als der Macht um der Macht willen, wie dieser, oder sei es um des lieben Lebensdurchschnittes willen, wie jener verfährt — hier werden beide Standpunkte in gleicher Weise getroffen —, ist heimlich eigentlich nun doch wieder die „faule Teleologie" weitergeschleppt, die Kant als den „Tod aller Naturphilosophie" bezeichnet. Die Natur als solche kennt kein Telos, und darum darf auch die Wissenschaft von der Natur als solche kein Telos kennen. Was hier als heuristisch-regulatives Prinzip einen guten Sinn hat, das wird als konstitutives Prinzip zum baren Unsinn. Und vollends ist eben darum eine naturwissenschaftlich bestimmte Normwissenschaft eine contradictio in adjecto. Der ethische Dogmatismus und der „immoralistische" Individualismus begehen denselben Fehler und suchen dogmatisch auf falschem Boden ein Ideal, das sich nur kritisch auf einem ganz anderen Felde gewinnen läßt. Die folgenden Darlegungen werden das vollkommen deutlich machen.

winnt er kein kritisches Beurteilungsprinzip. Und so kommt es, daß er konsequenterweise von seinem Standpunkte aus eigentlich nicht einmal imstande wäre, seine faktische Überlegenheit über den Dogmatismus logisch de jure zur Geltung zu bringen. Denn dazu brauchte er eben ein überfaktisches Kriterium. Und die Natur würde mit dem Siege des Starken über den Schwächeren, würde mit diesem ihrem Machtgesetze auch dann bestehen, wenn die „viel zu vielen" sich gegen den Einzigartigen „zusammenrotteten" und ihn besiegten. „Tod dem Schwächeren!" so mag man immerhin aus ihr herauslesen; eben darum könnten nun auch die kleinen Schwachen, wenn die Summe ihrer Kräfte größer ist als die des einzelnen Starken, ihrerseits doch den „Tod des Starken!" aus der Natur „interpretieren", weil sie zugleich das „Leben dem noch Stärkeren" aus ihr lesen könnten, wenn sie in ihrer Gesamtheit stärker und mächtiger wären als der einzelne Starke und Mächtige. Dieser würde zwar nach wie vor jedem einzelnen der „viel zu vielen" an Machtwert überlegen bleiben. Sobald es aber überhaupt bloß auf „das Quantum Macht" um der Macht willen ankommt, das in der Natur verwirklicht wird, und die große Masse der einzelnen Schwachen in ihrer Vereinigung an Machtquantum den einzelnen Starken erdrückte, wäre danach jene selbst diesem gegenüber, von Natur wegen, im Recht. Von der bloßen Natur aus kann der Individualismus der „Sozietät" der Mittelmäßigen nicht beikommen. Im Gegenteil, wenn das bloß Natürliche das Wertvolle sein soll, müßte er jene unter dem letzten Gesichtspunkte gelten lassen.

Gäbe aber doch gerade er gerne alle „die viel zu vielen" um eine einzige große Persönlichkeit hin; und gewiß kann eine solche so wertvoll sein, daß wir sie niemals der großen Zahl jener opfern möchten — sondern diese für sie willig hingeben. Man dürfte darin dem Individualismus auch nicht im mindesten widersprechen können. Aber gerade aus dem Begriff der Macht können wir eine solche Wertung niemals ableiten. Einem durchaus richtigen Gedanken hat der Individualismus eine ebenso durchaus falsche Begründung zu geben versucht. Sie aus der Natur und aus der Macht um der Macht willen ableiten, heißt: den richtigen Gedanken selber aufheben.

Anstatt dogmatisch die Macht zum Maßstabe des Wertes zu machen, hätte erst einmal kritisch nach dem Werte der

Macht gefragt werden müssen. Die Macht um der Macht willen, als bloße Natur, hätte sich dann, wie die Natur überhaupt, jenseits alles Wertes gezeigt. Und es hätte sich herausgestellt, daß, selbst nur um von den „viel zu vielen" reden zu können, eine Norm über der Natur erfordert gewesen wäre. Die bloß naturhafte Machtbestimmung gibt dazu kein Recht, eben weil so die „viel zu vielen" die Macht selber an sich reißen können. Zur Natur und ihrem allgemeinen Machtgesetz des Lebens stimmt die Macht der vielen ebenso wie die des einzelnen; eine Wertentscheidung läßt sich also daraus über keine von beiden gewinnen. Wenn etwas Wert hat, bloß weil es naturnotwendig ist, dann ist alles Wirkliche gleich wertvoll; und gleich wertvoll sind alle wirklichen Gegensätze, keiner von ihnen hat Anspruch darauf, mehr und besser zu sein als der andere und diesen aufheben und überwinden zu wollen; und doch haben alle diesen Anspruch, eben da sie Natur und deshalb wertvoll sind, und da keine Norm über ihnen steht, die ihnen diesen Anspruch wehrt. So hebt sich jede naturalistische Wertung selbst auf in einem notwendigen und unlösbaren Widerspruch.[1] Und dieser trifft auch den „immoralistischen" Individualismus. Erkennt er bloß das Naturnotwendige als wertbestimmend an, so hat er selbst kein Wertkriterium, das ihn über den von ihm selbst doch bereits glücklich überwundenen ursprünglichen Dogmatismus stellt. Als Naturfakta betrachtet sind eben beide Anschauungen gleich naturnotwendig und darum sub specie naturae gleichwertig. Gegen diese in ihm liegende Konsequenz wird sich aber der Individualismus mit Recht sträuben. Nur wird

[1] Übrigens ist dieser Widerspruch in der praktischen Philosophie ein adäquates Analogon zu jenem, den gewisse theoretische Richtungen begehen, wenn sie das, was bereits transzendentale Bedingung des Empirisch-Naturtatsächlichen und in diesem selbst wirksam ist, nun auf ihm erst zu gründen versuchen. Freilich scheint man auch die Norm selbst als Tatsache betrachten zu dürfen. Spricht man doch von der Tatsächlichkeit des logischen Grundes, bezw. der Tatsächlichkeit des Satzes vom Grunde, des Widerspruchs usw. Und haben wir doch selbst des öfteren davon geredet, daß es mit absoluter logischer Notwendigkeit die Norm überhaupt „geben" muß. Daß dieses aber kein reales Dasein bedeutet und daß damit auf die Norm nicht der Existenzialsatz angewendet wird, werden wir gleich sehen, sobald wir vom Sein der kriteriologischen Norm handeln.

er dieses Recht dann doch irgendwo anders herleiten müssen als aus der bloßen Natur. Sträubt er sich also gegen die Konsequenz, dann muß er sich gegen sein eigenes Prinzip sträuben. Das aber heißt: er muß sich selbst aufgeben.

Endlich liegt in dem naturalistischen Betracht von Wertgesichtspunkten eine doppelte Sinnlosigkeit, die eine hat der Individualismus in seiner antiethischen Tendenz gegen den ethischen Dogmatismus bereits richtig aufgedeckt. Dessen Moralgebot des allgemeinen Nutzens ist ungereimt, weil es sich doch sowieso infolge der unendlichen Unabsehbarkeit der Folgen einer Handlung niemals realisieren läßt. Und ein Gebot aufzustellen, dessen Unerfüllbarkeit doch von vornherein gewiß ist, das ist unleugbar sinnlos. Aber im Naturalismus liegt noch eine zweite Sinnlosigkeit beschlossen. Da nach ihm Norm und Naturnotwendigkeit dasselbe sein sollen, so müßte ja sowieso geschehen, was geschehen sollte, und jede Norm wäre selbst überflüssig und ungereimt, und zwar genau aus dem entgegengesetzten Grunde wie vorhin; vorhin, weil das Normative sowieso doch niemals geschehen könnte, jetzt, weil es sowieso geschehen müßte. So paaren sich in jeder naturwissenschaftlich-biologisch bestimmten Lebensbewertung gleich die Widersprüche. Dem ethischen Dogmatismus haften beide an, den Individualismus trifft der zweite.

2. Damit ist bereits ein Geschäft der kritischen Ethik erledigt, gleichsam ihre pars destruens vollendet, indem erkannt ward, worauf sich überhaupt keine Wertung begründen läßt. Die gesamte Erfahrung der äußeren Natur reicht nicht aus, einen gültigen Maßstab der Bewertung abzugeben. Dieser muß also, wie das bloß naturhafte Dasein „jenseits von Gut und Böse“ steht, nun auch für seinen Teil jenseits alles bloß naturhaften Daseins stehen. Ohne in dem, was da ist, bloß um seines Daseins willen, zugleich das Wertvolle zu statuieren, geht vielmehr die Aufgabe kritisch dahin, zu untersuchen, ob wir ein Kriterium aufzufinden vermögen, nach dem wir einem daseienden Gegenstande überhaupt Wert beizulegen befugt sind, das also die Norm der Wertung abgibt.

Es ist demnach erst die Frage, ob das Dasein eines Gegenstandes wertvoll ist oder nicht; und diese Frage kann nicht aus dem Dasein dessen, was da ist, das erst in seinem Werte oder Unwerte beurteilt werden soll, entschieden werden. Diese

Entscheidung verlangt vielmehr außer dem Daseienden, das beurteilt werden soll, noch ein Kriterium, nach dem es beurteilt werden kann. Das also ist das Entscheidende für jede kritische Bestimmung, das diese auf ewig von jedem Dogmatismus trennt, daß sie allem, was da ist, in seinem bloßen Dasein keinen Wert aufdogmatisiert, sondern es in ebendiesem bloßen Dasein auch bloß als daseiend betrachtet, daß sie aber, um etwas, was da ist, in seinem Werte zu beurteilen, nach einem Kriterium fragt, nach dem über das, was da ist, geurteilt werden kann: sie unterscheidet damit aufs sorgfältigste das Kriterium der Beurteilung vom Gegenstande der Beurteilung und beide wieder vom Akte der Beurteilung. In diesem Akte der Beurteilung wird einem daseienden Gegenstande Wert oder Unwert über sein Dasein zugesprochen, indem in Gemäßheit jenes Kriteriums bestimmt wird, ob er auch so da sein solle, wie er ist, oder nicht; worin alle Wertentscheidung besteht. Ohne also von vornherein dogmatisch eine solche zu vollziehen, stellt die kritische Untersuchung an ihre Spitze die Frage: Wie ist Wertbeurteilung überhaupt möglich?

Als logischer Bedingung bedarf diese eines Wertkriteriums. Nur wenn es ein solches gibt, ist eine Entscheidung möglich. Damit also diese Möglichkeit dargetan werden kann, muß gezeigt werden, daß es ein Wertkriterium überhaupt gibt. Ob es dies gibt, das ist für uns aber immer noch die Frage. Ehe wir diese Frage entscheiden, müssen wir sie selbst noch genauer verständlich machen, das heißt wir müssen fragen, was wir unter einem Wertkriterium und seinem „Sein" zu verstehen haben, kurz das Platonische τί ἐστι; erledigen, so daß auf die bisherige Feststellung, daß es ein Wertkriterium geben müsse, falls eine Wertung möglich sein und es diese geben solle, erst die Frage zu erledigen ist, welcher Art jenes Kriterium sein müsse, falls es dieses geben solle, um dann zu entscheiden, ob es eines gibt. Nachdem wir zunächst erkannt, daß wir nur unter der Bedingung eines Kriteriums eine Wertentscheidung treffen können, untersuchen wir also jetzt, welcher Art jene Bedingung sein müsse.

3. Schon indem wir fragen, nicht erst, indem wir das entscheiden, ob es ein solches Kriterium gibt und welcher Art es „sei", scheinen wir auf das zunächst logisch geforderte Wertkriterium den Existenzialsatz anzuwenden. Doch wird

sich in Wahrheit sein „Sein" eben dem „Sein" im logischen Sinne verwandt erweisen. Existenz im Sinne des Daseins kann sein „Sein" nicht bedeuten, da es ja sonst selbst mit dem möglichen Beurteilungsmateriale zusammenfiele, als welches immer das Dasein zu betrachten ist. Faktum im Sinne des empirisch-realen Daseins kann es deshalb nicht sein, auch wenn wir von seiner „Tatsächlichkeit" reden und sagen, daß es ein Kriterium „geben" muß. Denn das empirisch-reale Dasein in seiner Faktizität soll ja nach seinem Werte an ihm beurteilt werden. Das, woran es beurteilt wird, muß also selbst von ihm unterschieden sein, kann nicht selbst im Dasein liegen, kann nicht selbst Dasein sein, das das Material der Bewertung und Beurteilung bildet. Zum Unterschiede von diesem Material muß das Kriterium die Form oder das Gesetz der Beurteilung sein; und lediglich im Sinne der Form oder des Gesetzes ist es, in der Gesetzmäßigkeit besteht sein Sein.

Näher bestimmt wird diese Gesetzmäßigkeit aber bereits durch die vorhin gewonnene Einsicht, daß über den nach ihr zu beurteilenden, daseienden Gegenstand durch sie bestimmt wird, ob dieser so, wie er da ist, auch da sein solle oder nicht. Sie ist demnach nicht ein Daseins- oder Naturgesetz, das allein besagt, daß, was da ist oder geschieht, nach ihm sowieso notwendig da ist oder geschieht, sondern ein Sollens-Gesetz, das besagt, nicht was nach ihm sowieso da ist und geschieht, sondern was da sein und geschehen sollte. Jede über dem naturhaften Dasein stehende Norm ist damit bestimmt als ein Sollens-Gesetz. Dies bezeichnet also nie etwas Gegebenes, sondern immer etwas Aufgegebenes und ist darum eine gesetzmäßige Aufgabe oder eine Idee, deren Sein in der Sprache der kritischen Philosophie ja dahin ausgedrückt wird, daß es nie gegeben, sondern immer aufgegeben ist für das Dasein, um dieses nach ihr wertvoll zu gestalten, deren der Beurteilung Gültigkeit verleihende Objektivität darin besteht, daß sie gilt, ob der Akt der Beurteilung faktisch vollzogen wird oder nicht, nach der er aber vollzogen werden soll, wenn er vollzogen wird.

Die Idee oder das Sollens-Gesetz hat dieser Darlegung zufolge zwei Funktionen: Sie gibt erstens hinsichtlich des Aktes der Beurteilung dieser ihre Gültigkeit, und sie gibt zweitens hinsichtlich des beurteilten Gegenstandes diesem seinen Wert.

In Beziehung auf die Beurteilung ist sie Kriterium; in Beziehung auf den daseienden beurteilten Gegenstand ist sie Zweck. Kriterium, Idee, Zweck sind danach eines und ebendasselbe, nämlich Sollens-Gesetz, aber sie sind dies in verschiedener Funktion. Die Idee ist Gesetz des Sein-Sollens in seiner objektiven Aufgegebenheit an und für sich; sie ist Zweck, insofern sie dem Dasein Wert gibt, sobald es nach ihr gestaltet wird; und sie ist Kriterium, insofern eine gültige Beurteilung über den Wert dessen, was da ist, vollzogen wird.

Damit wäre das Wesen des Kriteriums bestimmt. Wir erkannten es als Sollens-Gesetz oder Idee. Auf diese Bestimmung war zunächst unsere Untersuchung vorzüglich gerichtet. Sie hat damit — so können wir ihr bisheriges Ergebnis auch ansehen — die kriteriologische Bedeutung der Idee dargelegt. Nun ist aber auch noch ihre Funktion als Zweck näher zu bezeichnen. „Das Dasein erlangt Wert immer erst im Dienste eines Zwecks. Ein zweckloses Dasein hingegen ist immer auch ein wertloses Dasein", so habe ich früher bereits eine alte Binsenwahrheit formuliert, die selbst dem naivsten Denken, sofern es nur wirklich Denken ist, einleuchten muß, und von der aus ihm selber der kritische Gedanke aufgehen und sich erschließen kann. Das Dasein ist danach Wert-empfangend, der Zweck ist Wert-gebend; und im Begriffe des Wertes werden so Dasein und Zweck oder, wie wir jetzt unserer Darstellung gemäß sagen können, Realität und Idee miteinander verbunden. Durch diese Überlegung wird nicht bloß von neuem klar, daß es ungereimt ist, ohne weiteres im bloßen Dasein den Wert zu suchen, der nur in dessen Zwecke liegen kann; hier wird auch deutlich, daß allein vom kritischen Standpunkte aus das rechte Verhältnis von Zweck und Wert selbst zu treffen ist. Sie sind korrelativ, insofern ein Wert nur in Rücksicht auf einen Zweck möglich und insofern jede Zweckgestaltung wertvoll ist. Ebendarum sind sie aber doch nicht ohne weiteres — wofür sie vielfach genommen werden — identisch. Denn sowenig der Zweck mit dem Dasein, das nach ihm wertvoll zu gestalten ist, koinzidiert, sowenig kann der Wert, der beide miteinander verbindet, mit dem einen oder dem anderen zusammenfallen, weil der verbindende Faktor von den zu verbindenden Faktoren ebenso zu unterscheiden ist, wie diese selbst voneinander zu unterscheiden sind. Dar-

aus folgt aber auch, daß der Wert selbst nichts Daseiendes, sondern das Schema der Gestaltung des Daseins nach dem Zwecke ist. Er ist weder Dasein noch wie der Zweck reines Sollens-Gesetz an sich, sondern Gesetz der Darstellung des Sollens im Dasein, das eine Beziehung zwischen Sollen und Dasein zu stiften hat und darum eine Reflexion auf beide zugleich verlangt. In ihm haben wir selbst eine Idee methodischer Art zum Unterschiede von der Idee als reinem τέλος. Diese μέθοδος stiftet auf praktischem Gebiete einen dem theoretischen analogen Schematismus der Anwendung, den ein vollendetes System auszuführen hätte, den wir hier aber nur andeuten können, um später wenigstens die allgemeinste Richtung, nach der sich eine systematische Ausführung zu bewegen hätte, zu bezeichnen. Aber das ist für alles Folgende festzuhalten, daß auch, was wir Wert nennen, stets teleologisch-idealer Natur ist und bleibt. Diese Erinnerung ist um so nötiger, als es auch heute noch derer genug gibt, die zwar in der geistvollen Manier, aber nicht in der sachlichen Verwirrung selbst, die sie mit jenem Begriffe anrichten, zurückstehen hinter Schopenhauer, der sich zwar gern für den wahren Thronerben des Kantischen Kritizismus ausgab, aber den Begriff des „Faktums der reinen Vernunft" in einer Weise verdrehte, daß daraus schließlich eine Verzerrung des Kritizismus in allen seinen wesentlichen Punkten folgen mußte.[1]

[1] Ich habe in diesem Abschnitte, um wenigstens den allgemeinen Begriff dessen, was man den transzendentalen praktischen Schematismus zum Unterschiede von dem theoretischen nennen könnte, zu gewinnen, über das rein gegenwartsgeschichtliche Referat hinausgehend, einen Ausblick auf eine systematische Ausgestaltung gegeben, nach deren Richtung die kritische Ethik sich zu bewegen hat. Diese systematische Überlegung erschien mir aus doppeltem Grunde notwendig: einmal kann sie allein zu einer sicheren Bestimmung der ethischen Inhaltlichkeit führen; das andere Mal leitet sie zu einer strengen Unterscheidung zwischen Idee, Zweck, Kriterium einerseits und Dasein andererseits. Der ganze Abschnitt diente sogar in erster Linie dazu, noch schärfer, als dies in der ersten Auflage dieser Schrift geschehen war, den Unterschied herauszuarbeiten, trotz des Vorwurfs, den mir ein Rezensent in den Gött. Gel. Anz. — nicht weil sie selbst dieser Erwähnung wert wäre, sondern nur um des Ortes willen, an dem sie erschienen ist, wird diese Rezension hier erwähnt — gemacht hat: daß ich den Gegensatz überspanne, so daß er in den „Wolken" schwebe. Ja ich hoffe, zu jenem Rezensenten in einem noch größeren Gegensatze zu stehen, als er es selbst zu glauben scheint. Denn mir gelten die „Wolken" als etwas durchaus Reales und tatsächlich

Damit ist zunächst die zweite systematische Frage, die nach der Seins-Art des Beurteilungskriteriums überhaupt erledigt, indem dieses rein als ideales Gesetz erkannt ward, und es ist entschieden, was allein es heißen kann, wenn man danach fragt, ob es ein solches Kriterium gebe. Die Frage selbst, ob es eine solche ideale Gesetzmäßigkeit gibt, harrt aber noch der Entscheidung.

4. Nach einer Richtung setzt freilich schon die bloße Möglichkeit dieser Entscheidung das ideale Gesetz voraus, nämlich nach der logischen Richtung. Wir könnten der ganzen Frage keinen Sinn beimessen, wenn wir nicht bereits die Idee der Wahrheit als Sinn und Zweck dieser Frage, wie alles Denkens überhaupt voraussetzten, deren Leugnung, falls sie selber einen Sinn haben soll, zum Widerspruch führt, weil sie dann selbst wahr sein will, wobei bereits das Widerspruchsgesetz als besonderes Erkenntnisgesetz wenigstens negativer Instanz, deutlich wird. Mit dieser Argumentation ist zunächst freilich nichts anderes gewonnen als die Notwendigkeit des Wahrheitszwecks, der für unser tatsächliches Denken Sollens-Gesetz und damit letzte logische Norm ist, auf Grund deren jenes tatsächliche Denken erst richtiges Denken, das ist Erkennen wird, deren Spezifikationen die Logik aufzusuchen hat und deren Feststellung im einzelnen nicht Aufgabe der Ethik ist, deren Untersuchung im einzelnen also die Ethik nichts angeht. Doch ist die Notwendigkeit der Anerkennung der Idee der Wahrheit als solcher auch für sie nicht ohne Belang, insofern

---

Daseiendes. Und gerade wegen ihres thatsächlichen Daseins kann ich die Idee nicht in ihnen schweben lassen. Sollten dem Rezensenten aber die „Wolken“ selbst als ideal gelten, nun — so ist ihm eben, falls er seine Rezension selber ernst genommen wissen will, auch in physikalischen Dingen ebensowenig zu helfen wie in philosophischen. Im übrigen habe ich schon einmal bei anderer Gelegenheit die Behauptung, daß der Unterschied zwischen Sein-Sollen und Dasein, der doch für jeden kritisch Denkenden nie zu streng, ja aus der Not der Sprache heraus kaum je streng genug dargestellt werden kann, überhaupt überspannt werden könne, deutlich genug charakterisiert als das, was sie ist, nämlich: als eine Naivität des Antikritizismus, „im Vergleich mit der die Einfalt, die behaupten wollte, der Mathematiker oder der Physiker überspanne den Unterschied zwischen mathematischem und physikalischem Körper oder zwischen Zahl und gezählten Dingen, sogar noch weise zu nennen wäre“.

ohne diese jede Untersuchung überhaupt, und damit auch die ethische, ihren Sinn verlieren würde. Implizite setzt jeder Erkenntnisversuch die Wahrheit mit deren besonderen Gesetzen voraus; nur die explizite Darstellung ist Sache der Logik. Im ganzen ist aber damit für die Ethik mit der allgemeinen idealen Voraussetzung wissenschaftlicher Untersuchung doch nur soviel gewonnen, daß es in der Idee der Wahrheit eine Spezifikation des allgemeinen Zweckes überhaupt, der idealen Gesetzlichkeit schlechthin gibt. Ihr eigenes spezifisches Problem scheint damit aber noch gar nicht berührt zu sein.

Denn für sie müßte dafür doch etwas ganz anderes noch in Frage kommen, nämlich eine Idee, die als Zweck unserem tatsächlichen Wollen und Handeln Wert verleiht, und nach der als Kriterium, nicht wie das der Fall der Logik ist, unser tatsächliches Denken, sondern unser tatsächliches Wollen und Handeln beurteilt werden kann, so daß wir dafür erst verantwortlich gemacht werden könnten, wenn es darüber ein Sollens-Gesetz gäbe. Das bleibt aber noch die Frage. Doch läßt diese sich sogleich entscheiden durch die einfache Überlegung, daß auch hier die Leugnung eines Sollens-Gesetzes alsbald und unvermeidlich zum Widerspruch führt: Wer sich nämlich dagegen wehrt, anzuerkennen, daß sein Wollen unter dem Wertgesichtspunkte des Sollens betrachtet werden dürfe und könne, der übersieht, daß er ebendamit ein Wollen äußert, von dem er selbst Anerkennung verlangt, das ihm also selbst als ein gesolltes gilt. Dagegen kann er auch nicht einwenden, daß seine Abwehr des Sollens lediglich eine theoretische, logische sei, während es sich um einen praktischen Wert handele. Denn dann müßte er wenigstens das Sollen im Logischen anerkennen. Tut er aber auch nur das, so kann er es, ganz abgesehen davon, daß im Logischen selbst das Sollen als praktische Bestimmung wirksam ist, nun auch auf rein praktischem Gebiete nicht leugnen, da das zu einem unvermeidlichen Widerspruch führen müßte, der also selbst gegen die Logik verstößt. Wer nämlich die Bewertung seines Wollens, das heißt seine Verantwortlichkeit leugnete, der könnte sie konsequenterweise auch nicht vom anderen behaupten. Würde dieser nun doch sein Wollen verantwortlich bewerten, so dürfte er selbst nicht einmal dagegen Stellung nehmen, da er ja dann doch gleich

selbst eine verantwortliche Bewertung vollzöge. Andererseits dürfte er nun doch auch wieder dagegen Stellung nehmen, da seine eigene Stellungnahme nicht selbst verantwortlich bewertet werden dürfte. Und von jedem anderen gilt nun wieder das Gleiche in infinitum. Wer sich also gegen das Sollen, wer sich gegen ein über dem Wollen stehendes Sollen sträubt, gerät notwendig in einen unendlichen Widerspruch, weil eben seine Ablehnung es immer schon implizite vorausgesetzt hat. Ihm erginge es auf praktischem Gebiete genau so wie dem auf theoretischem, der hier die Wahrheit leugnete.

Das Sein des Sollens in dem früher erörterten Sinne einer Idealgesetzlichkeit ist also auch auf praktischem Gebiete gewiß. Und zwar ist es eine unmittelbare, das heißt im eigentlichen Sinne nicht deduzierbare, nicht weiter zurückführbare — jeder Versuch, sie auf eine andere Gewißheit zurückzuführen, würde sie schon wieder voraussetzen —, aber jedem sicher aufweisbare Gewißheit (dies Wort im kritischen, nicht im psychologischen Sinne verstanden, da wir ja sonst auch der Aufweisung nicht bedürften). Damit haben wir vorläufig wenigstens die ideale Wirklichkeit einer auch über dem Wollen stehenden Sollens-Gesetzlichkeit und damit die Geltung eines praktisch-kriteriologischen Wertmaßstabes anerkannt. Dieses praktische Sollens-Gesetz pflegen wir die Idee des Guten zu nennen.

Aber nun fragt es sich gleich weiter, was hier die ideale Gesetzlichkeit besagen könne, was der Inhalt dieses spezifischen Sollens-Gesetzes, der Idee des Guten, sei. Denn als Sollens-Gesetzlichkeit schlechthin ist ja nur das Wesen der Idee überhaupt bestimmt. Die bestimmte Idee muß aber zum Unterschiede von der Idee überhaupt wie von jeder anderen bestimmten Idee einen besonderen Inhalt haben, durch den beispielsweise die Idee des Guten als ethische Idee von der Idee des Wahren als der logischen Idee zu unterscheiden ist. Wie die Logik zu untersuchen hat, was auf theoretischem Gebiete das Sollens-Gesetz enthalte, so daß von da die Idee der Wahrheit in den wissenschaftlichen Begriff der Wahrheit eingeht, so hat die Ethik zu fragen, was auf praktischem Gebiete das Sollens-Gesetz enthalte, so daß die Idee des Guten in den wissenschaftlichen Begriff des Guten eingeht. An diese Aufgabe der Ethik begeben wir uns nun. Dabei ist von vornherein zu beachten, daß es sich um einen

idealen Inhalt, um den Inhalt eines Gesetzes also, handelt, was um so mehr festzuhalten ist, als wir von ihm gleich einen Inhalt anderer Art, den wir als materialen Inhalt anzusprechen haben, werden unterscheiden müssen.

Wir erkannten, daß es auch auf praktischem Gebiete eine ideale Gesetzmäßigkeit geben müsse, weil eine Leugnung, die selbst Sinn und Geltung haben wolle, sie bereits voraussetze. Sie muß darum in ihrem bestimmten idealen Sein die reine Beurteilsform bedeuten, an der als Kriterium das tatsächliche Wollen gewertet werden kann, die Norm, auf die das faktische Wollen hinweisen muß, damit überhaupt eine Wertentscheidung möglich sei, da es als bloßes Faktum in seiner bloßen Faktizität, wie alles, was da ist, in seinem bloßen Dasein, selbst noch jenseits alles Wertes steht. Damit es einen Wert repräsentiere, muß es einem Sollens-Gesetze entsprechen, das ihm in seinem bloßen Dasein den Zweck des Daseins bedeutet. Wenn nun das Wollen dem Sollen entspricht, hat es den Anspruch, auf allgemeine Anerkennung und Allgemeingültigkeit, die dann in seinem Dasein das Korrelat zur objektiven idealen Gesetzmäßigkeit des Zweckes bildet. Aus dieser korrelativen Allgemeingültigkeit gewinnen wir nun in der Reflexion die erste nähere Bestimmung des objektiven praktischen Gesetzes an sich, indem dieses zunächst besagt: Mein Wollen hat Wert, ist ein gesolltes Wollen, wenn ich so will, daß ich von jedem anderen an meiner Statt dasselbe Wollen fordern dürfte.

Nun erhebt sich aber gleich die Frage: wann will ich so, daß ich von jedem anderen an meiner Statt dasselbe Wollen fordern dürfte? Und erst die Entscheidung auch dieser Frage kann uns den bestimmten Inhalt des ethischen Gesetzes an die Hand geben. Offenbar aber wäre die Frage noch nicht damit entschieden, daß ich sie nun dahin beantwortete: wenn ich einen objektiven Zweck will. Denn einmal wäre damit der spezifische Zweck ethischen Inhaltes zum Unterschiede vom Zweck überhaupt nicht bestimmt; und dann würde ich mich, selbst in dieser Allgemeinheit, nur im Zirkel bewegen. Denn die Allgemeingültigkeit sollte ja gerade durch die Möglichkeit der Forderung gleicher Willensbestimmung, erläutert werden. So wären wir um keinen Schritt weiter, da uns immer noch die Frage bliebe: wann will ich einen objektiven Zweck?, die schließlich wieder auf die erste hinausliefe: wann will ich so,

daß ich von jedem anderen an meiner Statt dasselbe Wollen fordern dürfte? Die bliebe dabei also ganz unerledigt.

Eine kurze Überlegung führt uns aber doch zur Entscheidung. Wir erkannten die Geltung des praktischen Sollensgesetzes als unmittelbar gewiß und darum als undeduzierbar, auf kein Prinzip über ihm zurückführbar, das heißt als absolut. Und von da fällt ein Licht auf unsere Frage: Wann will ich so, daß ich von jedem anderen an meiner Statt dasselbe Wollen fordern kann? Diese allgemeine Forderung muß sich also selbst nur auf der Absolutheit des Sollens gründen, das heißt sie muß darauf gegründet sein, daß ich um des Sollens selbst willen, als des absoluten Zweckes wegen, über dem kein höherer Zweck steht, aus dem das Sollen deduziert werden könnte, wollen soll. Dann will ich allgemeingültig. Im Zwecke um des Zweckes willen findet die ethische Reflexion ihre Basis und der sittliche Zweck seinen Inhalt. Er ist letztes τέλος des Wollens und kann damit selbst nie unter einem anderen Zwecke gedacht werden. Seine Realisierung ist die von der Ethik gewiesene Aufgabe, und diese Aufgabe heißt Pflicht. Diese muß der Bestimmungsgrund des sittlich-wertvollen Wollens sein. Wenn wir dieses also jetzt nach seinem Bestimmungsgrunde — als dem Subjektskorrelate zum objektiven Zweck, den wir soeben bestimmt haben, — werten, so können wir sagen: Sittlich wertvoll wollen wir dann, wenn wir „aus Pflicht" handeln, wenn das Pflichtbewußtsein das treibende Motiv ist. In ihm ist als allgemeinste Direktive des Handelns, wie als allgemeinster Maßstab der Beurteilung in jedem einzelnen konkreten Falle gegeben: die sittliche Gesinnung.

Daraus folgt, daß wenigstens unter rein ethischem Betracht, der von der Methode der Anwendung selbst noch zu unterscheiden ist, der Inhalt der Handlung selbst ganz gleichgültig gegen ihren Wert, absolut wertindifferent ist; daß der Wille, das Wollen allein, die reine Form des Willens, der sich um der Pflicht willen selbst bestimmt, das allein Wertentscheidende ist. Er ist der Inhalt der Idee des Sittlichen, der formale Inhalt des praktischen Gesetzes, der von dem Inhalt der Handlung als materialem Inhalt streng zu trennen ist. Das bedeutet die Autonomie des Willens, daß dieser sich lediglich um der Pflicht willlen selbst bestimmt. Und die Autonomie

ist zugleich oberstes Prinzip der Moral. Sie steht ebenso über aller Willkür wie über allem Zwange; über aller Willkür, weil der Wille sich der allgemeingültigen Vernunftsbestimmung der Pflicht unterordnet und über allem Zwange, weil er sich selbst zur Pflicht bestimmt. Darin liegt zugleich die sittliche Freiheit.

Und dieses Prinzip ist zugleich wie das allgemeinste, weil absolut und allgemeingültige, so auch das individuellste, eben weil der Inhalt der Handlung gar keinen ethisch bestimmten Wert in ihm besitzt, sondern jede Handlung an dem allgemeingültigen Prinzip in ihrer Form zu messen ist. Es ist, weil allgemeingültig, als Prinzip, als reine Form absolut überindividuell, weil es aber auf alle Inhalte des wirklichen Lebens, auf jeden konkreten Fall anwendbar ist, zugleich absolut individuell.

Darum sind die skeptischen Einwände, die ab und zu gegen die Allgemeingültigkeit des Prinzips der kritischen Ethik auf Grund der absolut individuellen Wirklichkeitsbestimmung erhoben worden sind, ohne weiteres hinfällig. Wenn jenes von mir verlangt, ich solle so handeln, daß jeder in meiner Lage sollte ebenso handeln wollen, so verlangt es doch nicht Gleichheit der Lage und des Inhaltes der Handlung, sondern Gleichheit der Form des Willens, der Maxime. Aller auf den äußeren Erfolg abzielende Dogmatismus mit seiner gleichmacherischen Tendenz scheitert an der absolut individuellen Bestimmtheit alles Wirklichen. Gegen ihn hat der Individualismus vollkommen recht, seine Einsicht zur Geltung zu bringen, daß es in der ganzen Wirklichkeit nicht zwei gleiche Handlungen, weil nicht zwei gleiche Individuen gibt, daß wir immer etwas Einmaliges sind und daher auch nur Einmaliges tun, daß es also einfach ungereimt ist, inhaltlich gleiche Handlungen als sittliches Gebot zu fordern, da sich ein solches Gebot doch sowieso niemals realisieren läßt. Die kritische Ethik aber schließt auch ihrem Prinzip nach schon ein derartiges sinnwidriges Gebot aus. Gerade wegen seiner Allgemeingültigkeit, wegen der Unendlichkeit seines Umfanges muß es rücksichtlich des materialen Handlungsinhaltes völlig inhaltlos sein. Da alle Handlungen sollen an ihm gewertet werden können, kann es keine einzelne für sich, nach ihrem

Inhalt, als wertvoll hervorheben. Ihre Wertung kann nur nach der Form der Willensbestimmung stattfinden.[1]

In diesem Wertungsprinzip hat also die kritische Ethik sowohl den ethischen Dogmatismus überwunden, der mit seiner gleichmacherischen Tendenz tatsächlich an der Individualität

[1] Ich habe hier zum ersten Male den Inhalt des Prinzips vom Inhalte der Handlung streng geschieden. Damit hoffe ich auch Mißverständnissen vorgebeugt zu haben, die in einigen an die erste Auflage dieser Schrift anknüpfenden Diskussionen hervorgetreten sind. Bedenken, die sich gerade an den Begriff der Inhaltlichkeit hielten, werden, soweit sie in sonst verständiger Weise vorgebracht wurden (ich denke hier etwa an Hugo Renners Aufsatz über den Begriff der sittlichen Erfahrung, der, selbst auf kritischem Boden stehend, sich ausführlich [Kant-Studien X, 59—76] mit dieser Arbeit beschäftigte), durch diese meine unzweideutig klare Unterscheidung zerstreut werden können. Im übrigen sei hier auch gleich das allgemeine Schema der Unterscheidung von Form d. h. Gesetz und Materie gegeben, nach dem das kritische System der Ethik zu gestalten sein wird, und das ebenso wie für dieses auch für ein System der Philosophie überhaupt von Bedeutung werden könnte, insofern die Form nicht bloß im Sinne des Sollens-Gesetzes, sondern auch in dem des transzendentalen Daseins-Gesetzes, das mit dem Dasein selber ebenfalls nicht zusammenfällt, zu gelten hat, wodurch der praktische Schematismus sich — wie die erkenntniskritische Fundierung eines Systems des Kritizismus zu zeigen hat – durch den theoretischen hindurchbewegt: Es ist zu unterscheiden:

1. Form überhaupt von Materie überhaupt (ideale Gesetzmäßigkeit schlechthin und Dasein schlechthin):
2. besondere Form von Form überhaupt (besondere ideale Gesetzmäßigkeit und ideale Gesetzmäßigkeit überhaupt);
3. eine besondere Form von der anderen besonderen Form (verschiedene Bestimmungen idealer Gesetzmäßigkeit);
4. besondere Materie von Materie überhaupt (bestimmtes Dasein oder Realität und Dasein überhaupt);
5. die eine besondere Materie von anderer besonderer Materie (verschiedene Bestimmungen des Daseins oder verchiedenes Daseiendes);
6. besondere Form von besonderer Materie (besondere ideale Gesetzmäßigkeit und besondere Daseinsbestimmung); und in der letzten Hinsicht ergibt sich die weitere Disjunktion:
7. besondere Form von dem ihrer Kategorie unterstellten Material;
8. besondere Form von außer ihrer Kategorie liegendem Material;
9. besonderes Material von anderem Material innerhalb derselben Gesetzeskategorie;
10. Material innerhalb der einen von Material innerhalb der anderen Gesetzeskategorie.

Diese Unterscheidung ist sowohl an sich wie auch rücksichtlich der möglichen Kreuzungsverhältnisse der gesetzlichen Beziehungen, die sogleich zu materialen Kreuzungsverhältnissen weiterführen und von einem ausgeführten System genau darzulegen wären, wichtig.

alles Wirklichen scheiterte, wie den antiethischen Individualismus, der ein allgemeingültiges Prinzip gerade auf Grund jener durchgängigen Besonderheit alles Wirklichen leugnete, indem sie selbst eben nicht in diesen individuellen Wirklichkeitsbestimmungen, nicht in etwelchen Willensinhalten, sondern in der reinen Form des Wollens, in der Autonomie[1], ihr Prinzip fand.

Wenn wir uns das alles mit Nachdruck zum Bewußtsein bringen, so wird schließlich auch Kants Formulierung des kategorischen Imperativs: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne," das Anstößige verlieren, das selbst hervorragende Vertreter der kritischen Ethik des öfteren noch darin erblicken. Nur auf die Verallgemeinerungsfähigkeit der Maxime, nicht etwelchen Handlungs- und Willensinhaltes kommt es dieser Formel des ethischen Prinzips an. Damit wollen wir keineswegs leugnen, daß andere Formulierungen dieses Anstößige wirklich enthalten und das Mißverständnis einer materialen Verinhaltlichung des Moralprinzips nahelegen.

In der soeben angezogenen Formulierung aber ist der Wert allein auf die Maxime gelegt, und diese kann ihre Verallgemeinerungsfähigkeit selbst am individuellsten Inhalt auswirken.

5. Bisher ist nur das rein ethische Prinzip charakterisiert. Ein ethisches System hätte nun noch seine Anwendung im kritischen Sinne des genaueren darzustellen, von der ich hier nur die Methode ganz im allgemeinen skizzieren will, indem ich in den Grundzügen den praktischen Schematismus wenigstens kurz noch andeute. Die Darstellung des an sich zeitlosen, weil idealen, ethischen Gesetzes im Zeitlichen verlangt zunächst die Erkenntnis jenes Gesetzes, die vom Gesetze selbst zu unterscheiden ist. Die Erkenntnis aber fordert

[1] Die Autonomie soll, nach der Ansicht des Individualismus, sogar im Gegensatz stehen zu einem allgemeingültigen Prinzip. Das kann der Individualismus freilich nur behaupten, weil er das Wesen der Autonomie niemals tief genug erfaßt hat, und weil er im allgemeingültigen Prinzip auch immer materiell allgemeingültige Inhalte beschlossen glaubt. Er setzt eben irrtümlicherweise die Ethik überhaupt identisch mit dem ethischen Dogmatismus, der jenen Widerspruch begeht, und gegen den der Individualismus deshalb immer recht behalten wird.

wieder ein auf sie gerichtetes Bewußtsein, das selbst objektiver Erkenntnisbestimmung fähig ist, so daß sich in ihm der Zweck als erstrebenswert und damit überhaupt als Wert darstellt, um die wertvolle Daseinsgestaltung zu ermöglichen, weshalb wir den Wert, zum Unterschiede vom Zwecke an sich selbst, als Zweck in der Reflexion bezeichnen können. Insofern aber das auf ihn reflektierende Bewußtsein als lediglich objektiv bestimmt gedacht wird, können wir die dafür glücklich geprägte Bezeichnung des „normativen Bewußtseins" darauf anwenden, an der es deutlich wird, daß damit kein psychologisches Individualbewußtsein, sondern selbst eine Idee bezeichnet wird. In dieser Idee wird das Reich der Zwecke, zu dem wir vom sittlichen Zwecke als dem Zwecke um des Zweckes willen geführt werden, überhaupt gedacht, das ist in seinem gesamten Umfange von der Reflexion als Reich der Werte umspannt, so daß im Verhältnis zum sittlichen Zwecke als letztem τέλος der Erkenntniszweck an sich selbst als Idee der Wahrheit und in Beziehung zum sittlichen Zwecke als μέθοδος von dessen Erkenntnis gedacht wird, und daß die Synthese beider Zwecke, wie Kant und Schiller es gezeigt haben, im ästhetischen Zwecke gefunden wird, der selbst wieder, wofür namentlich bei Schiller bedeutsame Ansätze vorhanden sind, μέθοδος im Verhältnis zum sittlichen Zwecke werden kann, so daß sich hier eine teleologisch-methodische Dependenz als wirksam erweist. Ihr Gesamtbereich ist es, das in der Idee des normativen Bewußtseins als Idee für die Reflexion umschlossen wird.

Wie diese Idee das zeitlose Korrelat des Reiches der Zwecke ist, so findet sie selbst ihr zeitliches Korrelat in dem auf Zwecke sich richten und nach Zwecken bestimmen könnenden, darum vernünftigen Wesen, das ist der Persönlichkeit. Wir haben so zu unterscheiden zwischen einer zweckidealen und einer realen Sphäre, die miteinander als dritte Sphäre der Schematismus der Idee des normativen Bewußtseins als Anwendung der ersten auf die zweite vermittelt.

So wird seine Methode nach seinen zwei zu vermittelnden Seiten näher bestimmt, um zu ihrer Synthesis führen zu können; zunächst nach der idealen, indem das Reich der Zwecke durch die aufgewiesene teleologisch-methodische Dependenz sich zugleich zum System der Zwecke zusammen-

schließt. Dadurch wird für den sittlichen Zweck eine von seinem eigentlichen Ur-Inhalte zu trennende, aber immer noch ideal bleibende Inhaltlichkeit gewonnen — die wir zum Unterschied von jener Ur-Inhaltlichkeit als Idealinhaltlichkeit zweiter Ordnung bezeichnen können —, indem der oberste sittliche Zweck die Zwecke außer ihm in sich beziehen kann, das heißt das Pflichtbewußtsein sie zu ihrer Aufgabe macht. Sie können an und für sich, da sie ja Idee sind, nie zu materialen Inhalten werden, aber als Ideen für die sittliche Bestimmung doch zu allgemeinen Zielen, auf die das Pflichtbewußtsein sich richtet. Nach der realen Seite sodann wird die schematische Methode dadurch weiter bestimmt, daß die Persönlichkeit für die Zweckbetrachtung eine doppelte Betrachtungsweise involviert. Sie kann das eine Mal an und für sich als Träger des zweckvollen Handelns, das andere Mal als Gegenstand der zweckvollen Behandlung gedacht werden. Aus diesem Wechselverhältnis der Betrachtungsweise fließt der Begriff der Zweckgemeinschaft, durch die das Reich der Zwecke in der Zeit, also historisch, dargestellt ist, welche Darstellung wir Kultur nennen, so daß die Gemeinschaft, wie sie in Beziehung auf das Reich der Zwecke an sich Zweckgemeinschaft ist, in Hinsicht auf deren Darstellung in der Geschichte Kulturgemeinschaft ist. Als solche bedarf sie aber eines Prinzips ihrer eigenen „Regulierung“ und Gestaltung, das ihrem materialen Bestande Einheit gibt und für sie selbst Form oder Gesetz sein muß, so daß in dem Prinzip der Regulierung der zwar historisch realen, aber zweckbestimmten Gemeinschaft dem sittlichen Zwecke eine Idealinhaltlichkeit dritter Ordnung erwächst.

In der Gemeinschaft ist jede Person an und für sich Werkzeug zur Auswirkung und Darstellung des Reiches der Zwecke. Daraus folgt, daß sie auch von der anderen nur als Organon des objektiven Zweckes, eben darum aber nie als Werkzeug bloß subjektiver Bedürfnisse, sondern diesen gegenüber immer selbst als eigener Zweck behandelt werden kann, was eben ihre Bedeutung als Gegenstand zweckvoller Behandlung ausmacht. So läßt sich das Gesetz, das Kant lediglich für die sittliche Gemeinschaft gefunden, zunächst erweitern und dahin aussprechen, daß in der allgemeinen Zweckgemeinschaft eines jeden Freiheit mit der aller übrigen

zur Auswirkung des Reiches der Zwecke müsse zusammenbestehen können, so daß aber, was für die Gesamtheit des Gebietes der Zwecke gilt, auch für dessen einzelne Gebiete gelten muß und Kants Gesetz für die ethische Gemeinschaft vollkommen bestehen bleibt.

Mit diesem Gesetze ist aber, weil jedes Glied der allgemeinen Zweckgemeinschaft nun für sich den Anspruch auf seine Freiheit zu zweckvoller Bestimmung hat, zugleich die Idee des Rechtes gesetzt, die in ihrer Reinheit lediglich nach dem Freiheitsgesetze bestimmt wird, ja das Freiheitsgesetz des Handelnden in seiner Bedeutung für den „anderen" Behandelnden oder das auf die Kulturgemeinschaft angewandte Freiheitsgesetz der Zweckgemeinschaft ist. Sie ist das Prinzip ihrer richtigen Regulierung und macht darum selbst einen Bereich objektiver Bestimmung aus, so daß, wie die Gemeinschaft in bezug auf das Reich der Zwecke an sich Zweckgemeinschaft, in bezug auf deren Darstellung in der Geschichte Kulturgemeinschaft ist, so in bezug auf das Prinzip ihrer eigenen Gestaltung zu dieser Rechtsgemeinschaft wird. In ihr wird die Kulturgemeinschaft zum Kulturzusammenhange zusammengeschlossen.

Daraus erwachsen nun in der Gemeinschaft der Persönlichkeit materiale Inhalte zunächst des zweckvollen Handelns überhaupt, und zwar nach zwei Seiten hin: erstens immanent, insofern es sich auf das Gesetz der Gestaltung der Gemeinschaft als solcher bezieht; und zweitens transient, insofern diese gesetzmäßige Gestaltung in der Kultur auf das Reich der Zwecke an sich bezogen ist.

Indem nun endlich beide Seiten, die immanente Gemeinschaftsgesetzes- wie die allgemeine transiente Zweckbestimmung, die durch jenes synthetisch zum allgemeinen Kulturzusammenhange umschlossen ist, auf das oberste den Zweck um des Zweckes willen fordernde Autonomiegesetz bezogen werden können, erwachsen auch dem sittlichen Prinzip materiale Inhalte; aber ohne daß dieses selbst material verinhaltlicht wird, sondern vielmehr so, daß die Gemeinschaft als sittliche Gemeinschaft den gesamten Kulturzusammenhang als ihr Arbeitsgebiet betrachten und sich hier pflichtvoll betätigen kann. Der Inhalt des Sittengesetzes aber bleibt von dem Handlungsinhalt verschieden, wie die Idee vom Dasein verschieden bleibt.

Und das ethische Kriterium bleibt beschlossen im Autonomiegesetze, nach dem zu handeln allein die Tugendpflicht im eigentlichen Sinne bedeutet, der gegenüber der Kulturzusammenhang Kulturpflichten im weiteren und eigentlichen Sinne fordert, in dem das ihn regulierende und zusammenschließende Rechtsgebiet mit den von der Rechtsidee involvierten Rechtspflichten einbegriffen ist.

Das Kulturgebiet in seinem ganzen Umfange liefert die Materialien zur Auswirkung der sittlichen Bestimmung. Diese bedeuten darum die realen Potenzen zu pflichtvoller Bearbeitung, wie die Person und die Gemeinschaft als solche die realen Potenzen des sittlichen Wirkens selbst bedeuten. Der Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Kultur ist kein zufälliger, sondern ein, wie gezeigt, im System der Zwecke durch teleologisch-methodische Dependenz notwendig angelegter. Daraus bestimmt sich das Verhältnis einerseits zwischen sittlichem und andrerseits zwischen kulturellem Wert folgendermaßen dahin: Aktuell wertvoll ist die Kultur lediglich durch ihre explizite Beziehung auf einen im System der Zwecke enthaltenen Zweck. Eben darum hat sie implizite auch noch gar keinen aktuellen sittlichen Wert, sondern ist lediglich von potentieller Bedeutung, insofern sie die Materialien für sittliche Aktualität liefert, Materialien, die an sich lediglich allgemein kulturell, nicht rein ethisch zu bewerten sind. Sittlich aktuellen Wert besitzt ausschließlich das Handeln „aus Pflicht", durch das aber, insofern es zu Handlungsinhalten allgemeine Kulturfaktoren hat, die Synthese von aktueller und potentieller ethischer Wertbestimmung vollzogen wird, von der die letzte an und für sich immer allein Kulturwert hat.

In dieser Weise bewegt sich die kritische Methode der Ethik von deren Prinzip aus durch teleologische Wertabhängigkeit auf die kulturell-historische, das heißt im eigentlichen Sinne wirklichen Lebensgebiete zu, damit diese zu sittlichen Lebensgebieten gestaltet werden können. Aber freilich hat die kritische Ethik eine ganz andere Stellung zum Leben, als sie der ethische Dogmatismus und auch der immoralistische Individualismus kennt. Beide hatten in letzter Linie eben doch dogmatisch das Leben um des Lebens willen gewertet; jener, indem er, durch eine starke Verkennung der Wirklichkeit, im Leben nur den allgemeinen sozialen Durchschnitt sah und

schätzte, dieser, indem er richtig die Wirklichkeit als absolut individuelles „Differentsein" erkannte, ferner im Starken und Mächtigen den Lebensnerv, den wahren Kern des Lebens erblickte, aber nun selbst dogmatisch das Leben als Macht um der Macht willen schätzte. Der zweite Standpunkt hatte den ersten konsequent von seinem Ausgangspunkt her zu Ende gedacht und ihn eben darum aufgehoben. Nun ist er seinerseits von der kritischen Ethik aufgehoben, die erkennt, daß auch dem Leben nur durch Wertdependenz von einem absoluten, über dem bloßen Leben selbst stehenden Zwecke überhaupt ein Wert zukommen kann.

Das Individuum kann nicht, wie der Individualismus meint, um der bloßen Macht willen gewertet werden — eine Wertung, die sich selbst aufhebt —, sondern um seiner sittlichen Anlage willen als die Realpotenz der Verwirklichung der sittlichen Bestimmung. Aus eben diesem Grunde ist auch die „Sozietät" nicht, wie ebenfalls der Individualismus will, einfach beiseite zu schieben, noch aber hat diese auch nur den mindesten sittlichen Wert als bloßer Wohlfahrtskrämerstaat, wie der Dogmatismus will. Das ethische Prinzip führt zwar zu ihr als seiner Konsequenz. Aber sie erlangt ihren ethischen Wert doch nur von jenem Prinzip selbst, insofern sie sich selbst auf das oberste sittliche Gesetz der Autonomie beziehen läßt, das heißt, insofern sie selbst als Potenz der Auswirkung der sittlichen Bestimmung der von ihr umschlossenen Individuen betrachtet werden darf, oder, wie eine ebenso kurze wie treffliche Formulierung dafür lautet, insofern sie eben „Gemeinschaft freiwollender Menschen ist".

Freilich bleiben ferner auch die teleologischen Ableitungen, zu denen ein ausgeführtes System der kritischen Ethik durch die Kategorie der Wertdependenz gelangen muß, formal und involvieren keine inhaltlichen Moralbestimmungen. Der Gesellschaft, der gesellschaftlichen Organisation und deren Lebensgebieten mit ihren historischen Zusammenhängen, in die der einzelne eingreifen muß, um sich überhaupt sittlich betätigen zu können, wird, wie eben gesagt, allerdings eine ganz andere Bedeutung zuerkannt, als der antiethische Individualismus, der an ihnen eigentlich nur recht verständnislos vorüberging, ihnen zugestehen konnte. Aber sie erlangen doch selbst niemals einen allgemeingültigen inhaltsbestimmten

und absoluten Wert, wie ihn der Dogmatismus ihnen zuschreiben wollte. Sie sind selbst etwas Einmaliges und ändern täglich ihr Gepräge. Ewig ist allein die Idee, die empirischen Bedingungen ihrer Darstellung aber wechseln. Und so kann über sie auch die allgemeingültige Bestimmung des Sittengesetzes endlich ganz hinwegschreiten, sobald sie ihm nicht mehr genug zu tun vermögen. Die durch jene Zusammenhänge involvierten Sitten vor allem können selbst unsittlich werden, da auch die empirischen Bedingungen der Darstellung der Idee der Freiheit wechseln; und so untersteht auch die Sitte als Inhalt dem formalen sittlichen Prinzip und kann selber nie ein solches abgeben, nie als solches dienen.

Individuell und der Verallgemeinerung unfähig bleibt stets die Bestimmung des materialen Inhalts der sittlichen Aufgabe des einzelnen innerhalb jener Zusammenhänge. Diese liefern ihm ein absolut einmaliges Material für seine sittliche Betätigung. Und das Höchste, was er durch diese und in ihnen leisten kann, das wird — wie der Individualismus mit feinem, aber in bezug auf die allgemeineren Zusammenhänge so höchst einseitigem Takte für die Geschichte bemerkte, ohne allerdings dieser Bemerkung eine sichere Fundierung geben zu können — sein, daß er das, was kein anderer hätte wirken und schaffen können, in der Tat wirke und schaffe. In seinem Kulturzusammenhange findet er das Material, an dem er seine sittliche Bestimmung auszuwirken vermag. Die Stelle, in die er innerhalb der allgemeinen Organisation eingeordnet ist, kann er vermöge seiner individuellen Begabung so einnehmen, wie eben nur er sie einzunehmen vermöchte und wie kein anderer sie an seiner Statt auszufüllen imstande wäre. Dann ist er einmalig und tut nur Einmaliges im höchsten Sinne des Wortes, und dann vermag er wirklich zwar nicht „neue Werte“ zu schaffen, aber nach Werten zu schaffen, die weder alt noch neu, sondern ewig sind wie die Zwecke, deren Schema sie bedeuten. Und ob auch nicht neue Werte, so wird er doch immer neu nach Werten und darum neues Wertvolles, neue wertvolle Schöpfungen an seinem Platze hervorbringen können.

So bewegt sich durch teleologische Dependenz die sittliche Bestimmung peripher auf die allgemeine Kultur, auf die historischen Zusammenhänge und Werte zu und strahlt ihre

bestimmende Kraft in sie aus, wie diese selber in zentraler Richtung nach ihr hinstreben und in ihr gipfeln.

„Individualistisch", wenn man so will, ist also auch die kritische Ethik. Aber das ist der große Unterschied vom gewöhnlichen Individualismus, daß dieser sich selbst als „immoralistisch" bezeichnen kann[1], während der hier entwickelte ein ethischer ist, gegründet auf dem sittlichen Prinzip der Autonomie. Von diesem aus gelangten wir ja erst zu den „individualistischen" Bestimmungen, und zu den Beziehungen zur Geschichte und Kultur überhaupt. Weil zu diesen Beziehungen die kritische Ethik aber führt durch die Idee der Gemeinschaft, und weil sie ferner diese Idee immanent durch ihre eigene Methode gewinnt, so ist sie ebenso „sozial" wie „individual". In ihr wird der Gegensatz von „sozial" und „individual" durch Synthese zur Einheit umschlossen, „aufgehoben".

Mit diesen Bemerkungen stehen wir am Ziele unserer Untersuchung. Zu deren Aufgabe können wir eine ausführliche Darlegung jener letzten Beziehungen nicht mehr machen. Ihr Gegenstand sollte ja vor allem nur das Prinzipielle sein. Dessen Weiterentwicklung aber und die eingehende Darstellung seiner zum Schluß nur angedeuteten, von ihm selbst ausgehenden und involvierten Beziehungen aber ist Gegenstand eines umfassenden ethischen Systems.

[1] Freilich darf nicht übersehen werden, wie nahe manchmal der individualistische Immoralismus in seinem Urheber selbst dem ethisch-kritischen Individualismus kommt. Nicht bloß etwa insofern er Autonomie fordert. In dieser bloßen Forderung hat er sich selbst nicht verstanden, weil er die Autonomie nicht als ethisch-allgemeingesetzliche, sondern als natur-willkürliche ansieht; sondern insofern, als er im Widerspruch zu sich selbst bekennt: „Es sind nicht die Werke, es ist der Glaube, der hier die Rangordnung feststellt, um eine alte religiöse Formel in einem neuen und tieferen Verstande wieder aufzunehmen: irgendeine Grundgewißheit, welche eine vornehme Seele über sich selbst hat, etwas das sich nicht suchen, nicht finden und vielleicht auch nicht verlieren läßt. — Die vornehme Seele hat Ehrfurcht vor sich selbst," vgl. oben S. 237. Damit ist in der Tat das Prinzip der Machtwillkür aufgegeben, und anstatt der falschen absolut und ausschließlich individuellen Autonomie der Naturwillkür ist die wahre zugleich als Prinzip überindividuelle, dem Inhalte nach individuelle Autonomie gefordert, ohne daß der Individualismus sich selbst darüber klar geworden wäre. Hier ist er im Ringen der Widersprüche stecken geblieben und hat nicht festen Fuß fassen können, da er die kritische Basis nicht erreichte.

Literatur.[1]

Bauch, Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik.
— Luther und Kant.
— Sittlichkeit und Kultur. (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 125.)
Behrend, Der Begriff des reinen Wollens bei Kant. (Kant-Studien. Bd. 11.)
Cohen, Kants Begründung der Ethik.
— Ethik des reinen Willens.
Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften.
Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt.
— Die Grundbegriffe der Gegenwart.
— Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung.

[1] Bei der Anlage dieses Verzeichnisses war für mich, wie in der ersten Auflage, maßgebend der Wunsch der Verlagsbuchhandlung, eine „orientierende Übersicht für weiteres Studium" damit zu erhalten. Obwohl ich es — zum Teil in Hinsicht auf neu hinzugekommene Literatur — in manchem ergänzt habe, habe ich auch diesmal geglaubt, mich auf das beschränken zu sollen, aus dessen Studium dem Studierenden wirklich ein positiver Gewinn erwachsen kann. So gelten denn auch diesmal die bei der ersten Auflage befolgten Gesichtspunkte:

Die Literatur des Dogmatismus blieb also gänzlich unberücksichtigt; ebenso die des relativistischen Individualismus, obwohl hier Untersuchungen vorliegen, die zum Teil unter allgemein-psychologischen Gesichtspunkten höchst bedeutsam und interessant sind, zum positiven Ausbau der Ethik aber keinen Beitrag liefern, sondern eine lediglich destruktive Tendenz besitzen.

Wenn jemand nun in dem hier gegebenen Literaturverzeichnis den Begriff der kritischen Ethik, unter den, unserer Disjunktion gemäß, also alle hier angeführten Schriften fallen müssen, als zu weit gefaßt ansehen sollte, so bemerke ich: Auf Gegensätze im einzelnen, in der methodischen Darlegung und Entwicklung, oder gar in der Terminologie und der philosophischen „Schule" habe ich hier absichtlich nicht geachtet. Vielmehr ließ ich mich von dem Grundsatze leiten, das Augenmerk auf das Übereinstimmende zu richten. Und dies glaubte ich nicht bloß negativ in der gemeinsamen Ablehnung des Dogmatismus und relativistischen „immoralistischen" Individualismus sehen zu sollen, sondern auch positiv in einer Gemeinsamkeit des Inhaltes der allgemeinsten Ziele und prinzipiellsten Grundgedanken, so verschieden auch vielleicht die Formel dafür sein möchte.

Die Garantie für absolute Vollständigkeit dieses Verzeichnisses wird man mir aber selbst in bezug auf diese Einschränkung des Planes erlassen, zumal bei einem mit Literatur so gesegneten Gebiete, wie es das der Ethik ist.

Von historischer Literatur ist deshalb auch nur die angeführt, die zugleich mehr als unter lediglich historischem Gesichtspunkte von Wert ist, die zugleich auch systematische Bedeutung hat.

Hensel, Ethisches Wissen und ethisches Handeln.
— Hauptproblem der Ethik.
Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit. III. Abschn.
— Gedanken und Tatsachen. II, 4.
Lipps, Die ethischen Grundfragen.
Medicus, Die beiden Prinzipien der sittlichen Beurteilung.
Messer, Kants Ethik. Eine Einführung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösung.
Münsterberg, Grundzüge der Psychologie. 3. u. 4. Kap.
Natorp, Sozialpädagogik.
— Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus.
Renner, Der Begriff der sittlichen Erfahrung. (Kant-Studien. Bd. 10.)
Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.
Riehl, Der philosophische Kritizismus usw. III.
— Zur Einführung in die Philosophie.
Schuppe, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie.
Schwarz, Das sittliche Leben.
Siebeck, Über die Lehre vom genetischen Fortschritt der Menschheit.
Stammler, Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung.
— Die Lehre von dem richtigen Rechte.
Volkelt, Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart.
Wentscher, Ethik.
Windelband, Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie.
— Geschichte und Naturwissenschaft.
— Geschichte der Philosophie.
— Über Willensfreiheit.
Wundt, Ethik.

Rechtsphilosophie.

Von Emil Lask.

Trotz der so lebhaften Beschäftigung unserer Zeit mit den Problemen des Gesellschaftslebens zeigt die eigentliche Spekulation der Gegenwart gerade auf rechts- und sozialphilosophischem Gebiet nur eine geringe Selbständigkeit und immer noch eine starke Abhängigkeit von den großen Systembildungen des deutschen Idealismus. Das mag zur Rechtfertigung dafür dienen, daß bei der Darstellung derjenigen modernen rechtsphilosophischen Theorien, die überhaupt noch die Fühlung mit den letzten Fragen der Weltanschauung bewahrt haben (Abschnitt I), zuweilen auf Kant und Hegel zurückverwiesen wurde. Ungeachtet eines solchen Mangels an Originalität in den grundlegenden Problemen ist jedoch der Stand der Rechtsphilosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts kein trostloser. Denn die gerade in der jüngsten Zeit lebhaft beginnende, äußerst zukunftsreiche methodologische Bewegung (Abschnitt II) wird die Rechtsphilosophie von neuem zu der Erkenntnis zwingen, daß aller Streit um die Methode empirischer Kulturwissenschaften über die bloße Methodologie hinausweist und von einem System überempirischer Werte seine endgültige Entscheidung erwartet.

Abschnitt I.

Die Philosophie des Rechts.

a) Die Methode.

Auch der Rechtswissenschaft hat erst das neunzehnte Jahrhundert die volle Selbständigkeit und, wie es scheint, endgültige Befreiung aus der metaphysischen Spekulation gebracht.

Auf die Emanzipation der empirischen Kulturwissenschaften von der Philosophie ist das neunzehnte Jahrhundert mit Recht stolz, der „historische Sinn" gilt als sein Ruhmestitel, zur historischen Schule bekennen sich alle bedeutenden Juristen der letzten Generationen; die historische Methode ist das allgemeine Schlagwort der modernen Jurisprudenz geworden. Giebt es überhaupt neben der empirischen Rechtswissenschaft, so fragen insbesondere die „Vollblutjuristen", eine von ihr unterschiedene Rechtsphilosophie? Giebt es irgendwelche berechtigte Fragen an das Recht, die die juristische Wissenschaft prinzipiell nicht zu beantworten vermag? Bei solcher Skepsis wächst die Anschauungsweise der geschichtlichen Rechtstheorie leicht zu einem allgemeineren philosophisch-methodologischen Empirismus aus. Nicht die bloße Verselbständigung, sondern die Alleinherrschaft der empirischen Methode wird hierbei angestrebt. Hervorragende Juristen wie Merkel und Bergbohm fordern nicht nur eine „Philosophie des positiven Rechts", sondern eine empiristische, eine „positive" Philosophie des Rechts. Was sie mit ihr meinen, läuft auf eine „allgemeine Rechtslehre" hinaus. „Allgemein" ist aber diese Disziplin nur deshalb, weil sie das Recht nicht isoliert läßt, sondern es in die Zusammenhänge mit anderen Kulturfaktoren wie Sitte, Moral, Wirtschaft eingliedert, weil sie ferner als vergleichende Rechtswissenschaft das Gemeinsame aus den Rechtszuständen verschiedener Zeiten und Völker heraushebt und weil sie endlich nur die obersten Begriffe behandelt, die den spezielleren zugrunde liegen und über dem Gegensatz der einzelnen juristischen Disziplinen stehen. Rechtsphilosophie wäre danach lediglich eine „Sammelstelle für die umherirrenden allgemeinen Rechtsbegriffe und Rechtslehren", ein durch Induktion und Abstraktion herausgearbeiteter allgemeiner oder allgemeinster Teil der ganzen Rechtswissenschaft.

Wer sich nicht mit solchen verallgemeinernden Sublimierungen empirischer Wissenschaftsergebnisse begnügen will, sondern es heute noch wagt, von der Rechtsphilosophie die Ergründung einer absoluten Bedeutung des Rechts und seiner Beziehungen zu anderen unbedingten Werten zu verlangen, der verfällt von vornherein dem schweren Verdacht der „naturrechtlichen Ketzerei". Muß wirklich — so hat darum die Lebensfrage der modernen Rechtsphilosophie stets gelautet —

jede nicht empiristische Philosophie des Rechts mit der alten, durch eine glänzende Entfaltung der positiven Wissenschaft beiseitegeschobenen naturrechtlichen Methaphysik des Rechts zusammenfallen?

Das Naturrecht war eine Frage nach dem absoluten Sinn von Recht und Gerechtigkeit, und dadurch wurde es zu einem welt- und problemgeschichtlichen Prinzip, dessen unvergängliche Bedeutung durch keinerlei — wenn auch methodisch noch so unentbehrliche — Berichtigungen wesentlich getrübt werden kann. Diese absolute, transzendentalphilosophische Tendenz hat mit ihm jede denkbare Wertspekulation, auch jede „kritische", gemeinsam.

Grundverschieden wird dagegen von der Naturrechtsmetaphysik und von der kritischen Rechtsphilosophie das Verhältnis zwischen dem unbedingte Geltung beanspruchenden Wert und der empirischen Wirklichkeit bestimmt, und diese Differenz, die unmittelbar ins Leben eingreift und doch auf tiefe Gegensätze der theoretischen Philosophie zurückgeht, eröffnet die Möglichkeit, eine scharfe Abgrenzung zwischen dem Naturrecht und einer metaphysikfreien Rechtsphilosophie vorzunehmen.

Der kritischen Wertlehre gilt im Unterschiede zu jeder platonisierenden Zweiweltentheorie die empirische Wirklichkeit, und demgemäß auch die des geschichtlichen Lebens, als einzige Art der Realität, zugleich aber als Schauplatz oder Substrat überempirischer Werte, allgemeingültiger Bedeutungen. Sie läßt deshalb auch nur eine juristische Einweltentheorie zu, und nach ihr gibt es nur einerlei Art von Recht: die empirische, geschichtlich sich entwickelnde Rechtswirklichkeit. Aber aus der notwendigen Auseinanderhaltung von Wert und empirischem Wertsubstrat folgt die grundlegende Zweidimensionalität der Betrachtungsweise, der Dualismus philosophischer und empirischer Methode. Die Philosophie betrachtet die Wirklichkeit lediglich unter dem Gesichtspunkte ihres absoluten Wertgehaltes, die Empirie lediglich unter dem ihrer tatsächlichen Inhaltlichkeit. Eine völlig spekulationsfreie, ungetrübt empiristische Behandlung der geschichtlichen Rechtswirklichkeit wird von einer solchen kritischen Wertlehre, die ja nicht mehr ein überempirisches Recht ersinnen, sondern sich lediglich auf die überempirische Bedeutung des empirischen

Rechts besinnen will, nicht nur geduldet, sondern geradezu vorausgesetzt. Dasselbe Stoffgebiet, nämlich das Recht, das in den empirischen Disziplinen seinem faktischen Bestande, seiner tatsächlichen Entwicklung nach in seinen Beziehungen zu anderen empirischen Kulturfaktoren bloß dargestellt und hingezeichnet wird, ohne daß sich die Philosophie hierbei hineinzumengen hätte, dieses selbe einfach vorliegende Tatsachenmaterial wird außerdem von der Philosophie noch irgendwie beleuchtet, beurteilt, bewertet, auf seine letzte Berechtigung hin geprüft, kurz in Weltanschauungszusammenhänge eingestellt. Die Rechtsphilosophie ist nach dieser Anschauung Rechtswert-, die empirische Wissenschaft Rechtswirklichkeitsbetrachtung, und beide können sich niemals im Wege stehen.

Der Unterschied zwischen der kritischen Wertspekulation und dem metaphysisch gerichteten Naturrecht ergibt sich daraus, daß jede Metaphysik im Gegensatz zur kritischen Auseinanderhaltung von Wert und Wirklichkeit und zur Lehre von der Unableitbarkeit des geschichtlich Gegebenen aus der abstrakten Wertformel eine Hypostasierung überempirischer Werte zu realen selbständigen Lebensmächten und dadurch eine Überbrückung und Vermengung von Wert und Wirklichkeit erstrebt. Der Wert gilt bei den Metaphysikern nicht nur als das, was den empirischen psychologisch-geschichtlichen Tatsächlichkeiten Sinn und Bedeutung verleiht, sondern er wird mit einer realen, den historischen Zusammenhängen entgegenstrebenden Wirksamkeit ausgestattet.

In diesem Sinne ist jedes Naturrecht metaphysischer Rationalismus; es hypostasiert Rechtswerte zu Rechtswirklichkeiten. Um aber diesen Kern aller Naturrechtlerei zu verstehen, muß man sich erst darüber verständigen, was denn auf dem Gebiete des Rechtes „empirische Realität" im Gegensatz zum bloßen Werte, zur bloß ideellen Bedeutsamkeit heißen kann und worin demgemäß die „Hypostasierung" hier bestehen muß. Ohne auf eine methodologische Untersuchung des kulturwissenschaftlichen Wirklichkeitsbegriffs eingehen zu müssen, kann man zur Entscheidung dieser Frage sich vorläufig darauf beschränken, den komplizierten Begriff der Rechtswirklichkeit — in Übereinstimmung mit Erörterungen von Bergbohm, dem hierin z. B. Hegel, Stahl und Bruns vorangegangen waren, —

in die Unterarten der formellen und der materiellen Positivität zu zerlegen. Entsprechend dieser Einteilung dürfte auch das Naturrecht in eine formelle und eine materielle Vermischung von Wert und Wirklichkeit zerfallen.

Die formelle Rechtspositivität ist nichts anderes als eine Art des Geltens. Eine Art des Geltens erscheint darum hier als „empirische Realität" und folglich als naturrechtliches Verdinglichungsprodukt. Das Hypostasieren wirkt in diesem Falle als Umdeutung der einen Geltungsart in eine andere, einer absoluten Normativität in eine empirische oder kurz als Verwandlung der Vernünftigkeit in eine äußere Verbindlichkeit des Rechts. Denn in der äußeren unbedingten Verbindlichkeit für Gemeinschaftsorgane und Gemeinschaftsglieder besteht das Wesen der positiven Rechtsnorm. Nun lautet die daran anknüpfende These des formellen Rechtspositivismus, daß diese positive Normativität den Grund ihres bindenden Charakters lediglich in der Autorität einer menschlichen Gemeinschaft findet, daß also die geltende Rechtsnorm nicht ein um seiner sachlichen Bedeutung, seiner inneren Vernünftigkeit willen Gültiges, sondern ein lediglich seiner tatsächlichen Gewolltheit wegen Gesolltes darstellt. Gerade dieser Zusammenhang zwischen äußerlich hervortretender Gemeinschaftsautorität und Verbindlichkeit repräsentiert das formelle Rechtskriterium, das vom Naturrecht zersetzt wird. Das Naturrecht läßt nämlich die äußere Gebundenheit der Gemeinschaftsglieder unvermittelt aus der absoluten Bedeutung eines Rechtspostulates, also aus seiner rein ideellen Dignität — emanatistisch — hervorgehen. Gewisse Vernunftpostulate gelten ihm als von einem übersinnlichen Gesetzgeber unmittelbar an die Rechtsunterworfenen gerichtete, unbedingt verpflichtende Imperative und ebenso als formell verbindliche Vorschriften und Schranken für die Gesetzgebungsgewalt. Das Kriterium der Gemeinschaftsautorität scheidet dadurch gänzlich aus, und an seine Stelle tritt die Vernunft als eine höhere formelle Rechtsquelle, aus der „Recht" emaniert ohne und gegen menschliche Satzung, so daß also mit der Vernunft nicht übereinstimmendes Recht auch formell nichtig wird, gar nicht mehr Recht, sondern nur noch brutale Willkür und Gewalt genannt zu werden verdient. Es fehlt die in der positivistischen Anschauung selbstverständliche Vorstellung eines zwar unvernünftigen und unsitt-

lichen, aber dennoch nicht unverbindlichen Rechts. Hieraus folgt für die Naturrechtsdoktrin der die Revolution nicht bloß ethisch und politisch, sondern formellrechtlich legitimierende Satz, daß Naturrecht positives Recht breche, genau so wie z. B. Reichsrecht Landesrecht bricht. In seiner konsequentesten Zuspitzung erscheint das Naturrecht als ein transzendentes „absolut gemeines" Recht, demgegenüber sämtliche positive Rechtsordnungen zur Rolle subsidiären Partikularrechts herabsinken.

Nur für Vertreter des formellen Naturrechtsstandpunktes kann deshalb auch, wie in unserem zweiten Abschnitt noch einmal gezeigt werden soll, die juristische Wissenschaft als „Normwissenschaft" mit den philosophischen Normwissenschaften methodisch koordinierbar sein.

Es ist Bergbohms Verdienst gewesen, gerade den formell naturrechtlichen Spuren, ja den bloß verdächtigen Ansätzen zur Naturrechtsgläubigkeit innerhalb der neueren Rechtswissenschaft nachgegangen zu sein. Ein ausdrückliches Bekenntnis zum formellen Naturrecht findet sich jedoch heute fast nur in der katholischen Rechtsphilosophie, wie sie z. B. von Cathrein, v. Hertling, Gutberlet und anderen vertreten wird.

Allein es gibt in der Vergangenheit und in der Gegenwart rechtsphilosophische Theorien, die man ohne weiteres als naturrechtlich bezeichnet, auch wenn sie die metaphysische Rechtsquellenlehre ausdrücklich ablehnen. Will man nicht jeden Glauben an absolute Maßstäbe des Rechts, also überhaupt alle Arten von Wertbetrachtung, mit dem Naturrecht zusammenwerfen, so muß es neben dem formellen Naturrecht noch ein materielles geben, das ebenso wie jenes im Gegensatz zur kritischen Wertspekulation steht. Wie das formelle Naturrecht in einer Verdunklung der Wirklichkeitsform des Rechts, seines spezifischen Normcharakters bestand, so muß das Naturrecht im materiellen Sinne dem materiellen Positivitätsmoment oder der empirischen, geschichtlich erwachsenen Inhaltlichkeit des Rechts verderblich sein. In diesem Fall kann die „Realität", die der metaphysischen Hypostasierung verfällt, nur in der individuellen Inhaltsfülle und geschichtlich bedingten Konkretheit der positiven Rechtsbestimmungen liegen, also gerade in demjenigen Moment, das nach der kritischen Anschauung die abstraktem Raisonnement unerreichbare transzendentale Präro-

gative der empirischen Wirklichkeit ausmacht. Naturrecht im materiellen Sinn ist der auf allgemeinsten geschichtsphilosophischen Voraussetzungen „rationalistischer" Art beruhende Glaube, es lasse sich die ganze Wirklichkeit, die ganze Inhaltlichkeit des Rechts rein konstruktiv bis auf den letzten Rest aus allgemeingültigen Ideen vom Recht aufbauen, es könne aus einem System abstrakter Wertformeln ein Bestand von Rechtsnormen deduziert werden, der seiner Inhaltlichkeit nach einer weiteren Individualisierung nicht mehr bedarf und ohne jede Berücksichtigung konkreter historischer Zusammenhänge überall als Recht eingeführt zu werden geeignet ist. Es ist dabei sehr wohl möglich, daß ein solcher Inbegriff von aufgestellten Sätzen den Vertretern dieser Anschauungsweise ausschließlich seiner Inhaltlichkeit, nicht aber seiner Geltung nach für fertig und erschöpfend gilt. Es herrscht dann völlige Klarheit darüber, daß man es lediglich mit einem Entwurf einer idealen Gesetzgebung, mit einem Komplex bloßer Postulate, der Kodifikation würdiger Vernunftsätze zu tun habe, die aber für sich eben noch nicht gültiges Recht sind, denen vielmehr die formelle Rechtsqualität erst durch ausdrückliche Einführung seitens der positiven Gesetzgebung zuwachsen kann. Hier läge also ein ausschließlich materielles Naturrecht vor, während umgekehrt das Naturrecht im formellen Sinne das materielle Moment wohl stets involvieren wird. An diesen materiellen Sinn wird meist gedacht, wenn dem Naturrecht die Aufstellung eines für alle Zeiten und Völker gültigen Idealkodex zum Vorwurf gemacht wird.

Gegen derartige naturrechtliche Ungeschichtlichkeit, die die Mannigfaltigkeit des Geschichtlichen durch Vernunftrechtsschemata verdrängen will, kämpfte vornehmlich die historische Schule. Das geschichtsphilosophisch Haltbare ihrer Polemik hat darin seinen Grund, daß selbst der als restlos erkannt gedachte Wertgehalt der Welt — rein auf seine Inhaltlichkeit hin angesehen — unendlich hinter dem unerschöpflichen Inhaltsreichtum der historischen Wirklichkeit zurücksteht. Es war der Fehler des naturrechtlichen Apriorismus, daß er den dunklen, vom Werte niemals durchleuchtbaren Inhaltsüberschuß der unberechenbaren Faktizität nicht respektierte und deshalb die Vernunftpostulate nicht genügend auf die Funktion

bloß formaler, an einem gegebenen Stoff sich betätigender Ordnungsprinzipien einschränkte. Daß dieser Rationalismus den Zufälligkeiten, Gleichgültigkeiten und Unzulänglichkeiten der unmittelbar vorgefundenen Wirklichkeit gegenüber an eine ursprüngliche Vernunft appellierte, — diese übergeschichtliche Tendenz wurde erst dadurch in eine ungeschichtliche verwandelt, daß er die historischen Realitäten ganz aus seinen Berechnungen ausließ, ihnen nicht nur die Bedeutung absprach, sondern geradezu ihre Existenz ignorierte. Anstatt die Vernunftforderungen als die den Gesamtbestand der Wirklichkeit nur nach gewissen einzelnen Seiten umwälzenden Kräfte oder genauer als zu ihrer Verwirklichung und konkreten Ergänzung eines empirischen Substrates bedürftige und in dessen oft widerstrebende Eigenbeweglichkeit erst einzufügende formale Wertmomente zu erkennen, hypostasiert er sie zu für sich bestehenden Realitäten. Durch diese Verdinglichung wurde verselbständigt, was doch als Teilinhalt nur an einem andern haften kann, als bloße Form einem Material sich anschmiegen muß, und so vermaß sich die reine Vernunft, anstatt die ganze Wirklichkeit sich zu unterwerfen, sich selbst zur ganzen Wirklichkeit aufzuwerfen und einfach an die Stelle des Bestehenden zu setzen. Es ist nun aber ein merkwürdiger Grundzug aller solcher utopistischen Konstruktionen gewesen, daß sie zwar auf der einen Seite zu dürftig ausfallen und zu abstrakt verfahren — wofern man nämlich bedenkt, daß sie die ausreichende, um eine empirische Unterlage unbekümmerte Wirklichkeit repräsentieren wollen —, auf der andern Seite aber wiederum, gerade weil sie sich in der konstruktiven Phantasie zu einem selbständigen Bilde abzurunden pflegen, zu sehr ins Konkrete herabsteigen; denn vom absolut Wertvollen, nicht von der Wirklichkeit aus angesehen, weisen sie des Inhaltlichen zu viel auf, indem sie, wie bekannt, ihr Ideal bis ins Einzelne und Kleinste ausmalen, mit Wesenlosem belasten und so Vergängliches, Empirisches mitverabsolutieren. Das ist die Struktur der meisten Utopieen: für eine Wirklichkeit zu abstrakt, für eine Idee zu konkret.

Das Naturrecht ist immer unhistorischer Rationalismus und Metaphysik; keineswegs aber braucht es mit einer naturalistischen Metaphysik zusammenzufallen. Vielmehr ist die in der Geschichte der Naturrechtstheorien so häufig auftretende

naturalistische Unterströmung lediglich als eine Abart des materiellen Naturrechtsgedankens zu begreifen. Ebenso nämlich wie der unveränderliche Vernunftwert kann die überall gleiche „Natur" das spekulative Prinzip abgeben für die Herausreißung und Isolierung abstrakter Partialinhalte aus der konkreten Fülle des Gegebenen. Nicht Wertformeln, sondern naturgesetzliche Abstraktionen werden dann zu selbständigen Realitäten verdichtet. In dem Worte „Naturrecht" stecken eben mehrere selten genügend geschiedene Bedeutungen von „Natur". „Natur" bedeutet erstens — zumal im formellen Naturrechtsbegriff — die Allgemeingültigkeit oder Absolutheit im Gegensatz zur bloß relativen Geltung der menschlichen Satzung und zweitens die inhaltliche Allgemeinheit entweder der Vernunft oder der Natur im Gegensatz zur individuellen Besonderheit.

Es besteht ein genauer Parallelismus in der Ablehnung des formellen und des materiellen Naturrechts. Beidemal richtet sich die Polemik der kritischen Wertlehre gegen eine Hypostasierung des Überempirischen zu einer das Empirische zerstörenden Macht. Das eine Mal werden mit Vernichtung der positiven Normativität bloße ethische Anforderungen an das Recht zu rechtskräftigen Normen, das andere Mal mit Beseitigung der empirischen Konkretheit bloß regulative formale Wertprinzipien zu sich selbst genügenden Inhalten verdichtet. Daraus ist aber zugleich ersichtlich, daß mit der Verwerfung des Naturrechts noch nicht die spekulative Behandlung des Rechts überhaupt mitgetroffen wird. Denn erst die Hypostasierung der Werte zu Realitäten führt zu einer der Empirie gefährlichen Anschauungsweise. Beschränkt man die Aufgabe der Philosophie darauf, bloße Formeln und zwar von bloßen Postulaten aufzustellen und Aussagen über weltanschauungsmäßig relevante Merkmale des Rechts zu machen, so ist die Gefahr eines die Empirie antastenden Apriorismus beseitigt. Wie schon die „allgemeine Rechtslehre" zu einem einheitlichen empirischen Rechtsbegriff kommt, um überhaupt ihr Gebiet abgrenzen zu können, so braucht die Rechtsphilosophie nur die in diesem empirischen Rechtsbegriff enthaltenen Momente auf ihre Beziehungen zu allgemeinen Wert- und Weltanschauungsproblemen zu prüfen. Zu vieldeutig ist es deshalb, wenn man die Rechtsphilosophie als Lehre vom „Begriff des Rechts" defi-

niert. Sie liefert vielmehr nur einen philosophischen Rechtsbegriff, zu der empirischen Begriffsformel die philosophische Wert- oder Bedeutungsformel. Sie erforscht die letzten formalen Zwecke des Rechts, seine Stellung im Reiche der Kulturwerte, seinen Einfluß auf die Lebensführung; sie bestimmt dem Recht seinen transzendentalen Ort.

Es ist notwendig, dem Naturrecht die engere Bedeutung einer hypostasierenden Metaphysik im Unterschiede zur absoluten Wertbetrachtung überhaupt zu geben. Nur bei dieser Fassung läßt sich die einmütige Auflehnung der positiven Wissenschaft gegen das Naturrecht schon aus allgemeinsten erkenntnistheoretischen Gründen rechtfertigen. Freilich krankt, wie neuerdings wiederum Bergbohm gezeigt hat, die gesamte Polemik gegen die Ungeschichtlichkeit des Naturrechts an einer ungenügenden Scheidung des formellen und des materiellen Moments. Gerade die formell-positivistische Rechtsquellenlehre jedoch, auf die Bergbohm das Kriterium der historischen Methode ausschließlich abstellen will, hat mit dem Prinzip der Geschichtlichkeit nur insofern einen gewissen Zusammenhang, als der Begriff der positiven Rechtsquelle auf die Erforderlichkeit eines „äußerlich erkennbaren", „geschichtlich nachweisbaren" Rechtsbildungsprozesses hinausläuft. Im übrigen ist das bei dieser ganzen Opposition gegen das Naturrecht vorwaltende Interesse so formalistisch und so sehr auf die Reinhaltung des — wenn auch empiristischen — Rechtsbegriffes gerichtet, daß man es in seiner Totalität lieber als ein empiristisches oder positivistisches denn als ein rein „historisches" terminologisch zusammenfassen möchte.

Fast sämtliche Anhänger absoluter rechtsphilosophischer Wertprinzipien im neunzehnten Jahrhundert — so z. B. Stahl, Trendelenburg, Lasson — haben den Empirismus auf sich wirken lassen und eine Versöhnung der Spekulation mit der positiven Rechtswissenschaft zum mindesten angestrebt. In neuester Zeit hat vor allem Stammler die Einordnung des Rechts in absolute Zweckzusammenhänge mit der Ansicht zu vereinigen gewußt, daß die „formale Gesetzmäßigkeit" oder „gegenständliche Richtigkeit" lediglich einen Maßstab für oder eine unbedingte Anforderung an das Recht, ein Ziel für den Gesetzgeber, nicht aber eine äußerlich verbindliche Norm für das Zusammenleben der Menschen bedeuten kann.

Eine klarere Erfassung der Ziele rechtsphilosophischer Forschung bahnt sich jetzt hauptsächlich dadurch an, daß das in der Gegenwart vor allem von Windelband geltend gemachte Fundamentalprinzip aller philosophischen Besinnung, die Scheidung von Wert- und Wirklichkeitsbetrachtung, auch bei den Vertretern der Rechts- und Sozialphilosophie immer mehr Anerkennung gewinnt. Fast das gesamte vorkantische Naturrecht hatte sich von der für den Naturalismus typischen Verschwommenheit noch nicht frei zu machen gewußt, wonach der allgemeinen Naturgesetzlichkeit heimlich zugleich eine Wertbedeutung untergeschoben wird. Hegel und nach ihm viele Spätere, wie Stahl und Lasson, haben die hieraus notwendig folgende Orientierungslosigkeit und Willkürlichkeit der naturalistischen Ausleseprinzipien gegeißelt. In der neuesten Zeit hat der marxistische Naturalismus eine methodische „Rückkehr zu Kant" auf sozialphilosophischem Gebiet hervorgerufen. Diese „Neukantische Bewegung", wie Vorländer sie nennt, an deren Spitze Cohen, Natorp, Stammler und Staudinger stehen, beginnt sich jetzt auch innerhalb des Sozialismus auszubreiten und zählt Marxisten wie Struve und Woltmann zu ihren Anhängern. Sie kämpft gegen die Alleinherrschaft der „genetischen" Erklärung, die sie durch die „systematische" Erwagung über die absolute Berechtigung des kausal Entstandenen nicht verdrängt, sondern ergänzt sehen will. In der Gruppe der Neukantianer macht sich dabei ein starker Intellektualismus in der philosophischen Fragestellung bemerkbar, die Neigung, alle Wertprobleme für rein erkenntniskritische oder methodologische zu halten. In den Erörterungen über die „Gesetzmäßigkeit" und oberste „Einheit" des Sozialen gehen die Bedeutungen von sozialphilosophischer Methode, absolutem Sinn des Sozialen selbst und methodischer Form der empirischen Sozialwissenschaft oft ununterscheidbar ineinander über. Allein die Grenzlinie zwischen Philosophie und Empirie wird überall streng beobachtet.

Im engsten methodischen Zusammenhang mit dem Begriff der kritischen Rechtsphilosophie steht die gleichfalls durch Stammler von neuem aufgeworfene Frage nach der Berechtigung einer mit absoluten Maßstäben richtenden und dadurch von der empiristischen Disziplin gleichen Namens unterschiedenen Politik. Jede systematische Werttheorie läßt zwei

Möglichkeiten des Operierens mit dem formalen Werte zu: ein reines Systematisieren der absoluten Bedeutungen untereinander, also ein bloßes Verweilen im Reiche der Werte selbst und außerdem ein Berücksichtigen der einzelnen Wertverwirklichungen, also der Wirklichkeit als des zur Aufnahme des Wertes bestimmten Substrats. Dadurch wird die Stellung der Rechtspolitik, auf die es Stammler in letzter Linie allein ankommt, zur rein systematischen Rechtsphilosophie verständlich. In der Politik gerät der Wert unter den Gesichtspunkt der Verwirklichung im einzelnen; der Wert wird zur Norm oder zum Postulat. Der Wertbegriff ist das sachliche Prius des Normbegriffs. Da jedoch gerade aller rechtsphilosophischen Betrachtung der Gedanke an eine durch menschlichen Willen realisierbare Einführung der Werte ins Leben immanent ist, so ist es nicht zu verwundern, daß auf diesem Gebiete der normative Hintergrund des Wertbegriffes von vornherein heimisch ist. Im Unterschied zur reinen Systematik bedeutet somit das Verfahren der Politik ein Konfrontieren des einzelnen Falles mit dem formalen Wert, eine Prüfung des individuell Gegebenen auf seine Übereinstimmung mit dem formalen Endzweck. In seiner „Lehre von dem richtigen Rechte" verlangt Stammler ein allgemeingültiges Verfahren, durch das die Findung „richtigen Rechtes" im Einzelfall nicht mehr der Willkür und dem persönlichen Takt überlassen, sondern durch einfache Herantragung des obersten rechtsphilosophischen Wertkriteriums („Gemeinschaft frei wollender Menschen") an die zur Entscheidung vorliegenden konkreten Rechtsfälle von dem weltanschaulich geschulten Richter vorgenommen werden soll. —

Die Vergleichung von Rechtsphilosophie und Rechtsmetaphysik hat ergeben, daß die kritische Wertspekulation, weit entfernt, den Empirismus abzulehnen, ihn vielmehr bestätigt und begründet. Allein die Kehrseite hiervon muß ebenso energisch betont werden: daß die Spekulation sich dann sofort gegen denselben Empirismus, und zwar insbesondere gegen den historischen, zu wehren hatte, sobald er sich anmaßte, selbst als Philosophie aufzutreten. Es ist ja ein in der Gegenwart weit verbreiteter Wahn, daß gerade auf sozial- und rechtsphilosophischem Gebiet aus den Grundgedanken der „historischen Schule" sich eine Weltanschauung gewinnen lasse.

Beim ersten Anblick scheinen sich in der Tat der Geschichte Wertmaßstäbe entnehmen zu lassen, und der Dualismus wertender und nichtwertender Betrachtung scheint durch die Existenz der historischen Kulturwissenschaften durchbrochen zu werden, wenn man bedenkt, daß in diesen Disziplinen die Wirklichkeit mit Rücksicht auf objektive Kulturbedeutungen bearbeitet wird. Um trotzdem auch deren komplizierteren empiristischen Charakter aufs schärfste herauszustellen, hat Rickert hervorgehoben, daß hier die Berücksichtigung der Kulturbedeutungen nicht als direkte Wertbeurteilung, sondern lediglich als rein theoretische Wertbeziehung, also als Mittel der bloßen Wirklichkeitsumformung aufzufassen sei. Die Aufgabe der Kulturwissenschaften besteht nicht darin, die absolute Geltung der Kulturbedeutungen zu ergründen, sondern darin, die bloß empirische und zeitliche Tatsächlichkeit ihres Auftretens herauszuarbeiten, die sich allerdings dem ursprünglichen Wirklichkeitsmaterial gegenüber schon als ein methodologisches Ausleseprodukt darstellt. Wer der Geschichte Wertmaßstäbe entnehmen will, der müßte konsequenterweise alles das für wertvoll halten, was dem Historiker als Wissenschaftler zur Darstellung des historischen Zusammenhangs als bedeutsam erscheint; er müßte, wenn man es methodologischer ausdrückt, einfach das Produkt einer einzelwissenschaftlichen empiristischen Tendenz verabsolutieren. Der Historismus ist in der Tat nichts anderes als eine empirische Wissenschaftsmethode, die sich als Weltanschauung gebärdet, eine inkonsequente, unkontrollierte, dogmatische Art des Wertens. Darin gleicht er genau dem Naturalismus.

Die geschichtliche Tatsächlichkeit, als immer noch in der bloßen Zeitlichkeit befangen und in dieser ihrer formellen Faktizitätsstruktur sich überall gleich bleibend, gewährt von sich aus kein Prinzip einer Heraushebung des absoluten Wertes, sondern bietet dem Werte lediglich einen Schauplatz dar: die historische Tatsächlichkeit kann als ein Orientierungsmittel beim Suchen nach dem absoluten Werte dienen. An diesem Verhältnis zwischen geschichtlicher Gesamtmasse und überempirischem Wertertrag ändert sich auch dann nichts, wenn es unvergleichliche Wertgestaltungen von übergeschichtlicher Bedeutung gibt, wie große Persönlichkeiten und Kunstwerke, die „Wertindividualitäten“ in dem Sinne darstellen,

daß sie einen Wert-, nicht bloß einen Wirklichkeitsüberschuß über die in Wertsysteme eingliederbaren Bestandteile enthalten, somit eine Irrationalität aufweisen, die nicht mit der Undurchdringlichkeit der einmaligen räumlich-zeitlichen Wirklichkeit zu verwechseln ist, vielmehr lediglich auf der Unauflösbarkeit eines Wertgehaltes in Wertsysteme beruht. Auch das spekulative Erfassen solcher einmalig und „historisch" auftauchender unsystematisierbarer Wertgrößen ist ein schöpferisches Verfahren, ein Herausschauen des Wertes aus der Zeitlichkeit, ein Herausheben unbedingter Höhepunkte aus der Gesamtheit der empirisch-wissenschaftlich erkannten Kulturwelt. Daraus folgt, daß der geschichtlichen Wirklichkeit als solcher auch solche „individuellen" Werte nicht einfach entnommen werden können. Nur auf dieses prinzipielle und formalmethodische Verhältnis kommt es hier an. In populärer und ungenauer Redeweise mag von absoluten historischen Werten gesprochen werden. Pflicht des Philosophen aber ist es, die in solchen Ausdrücken enthaltene quaternio terminorum zu durchschauen. Materiell wird durch diese formellen Auseinanderhaltungen die Bedeutung des geschichtswissenschaftlichen Strebens um keines Haares Breite herabgesetzt. Ja, man kann bei aller Ablehnung des Historismus sogar zugeben, daß in letzter Linie das Regulativ auch der empirischen Geschichtsschreibung in dem Glauben an einen weltgeschichtlichen Ertrag überempirischer Bedeutsamkeiten liegen mag. Aber gerade dadurch wird ja bestätigt, daß nicht die Weltanschauung der Geschichte, sondern höchstens umgekehrt die Geschichte der Weltanschauung zu entnehmen ist.

Der Historismus ist das genaue Gegenstück des Naturrechts, und das macht seine prinzipielle Bedeutung aus. Das Naturrecht will aus der Absolutheit des Wertes das empirische Substrat, der Historismus aus dem empirischen Substrat die Absolutheit des Wertes hervorzaubern. Das Naturrecht zerstört zwar durch die Hypostasierung der Werte die Selbständigkeit des Empirischen und gerät dadurch, wie wir sahen, in den Fehler der Ungeschichtlichkeit. Daß es aber überhaupt an übergeschichtliche, zeitlose Normen geglaubt hat, ist nicht, wie viele meinen, ein durch die historische Aufklärung der Gegenwart widerlegbarer Irrtum, sondern sein unsterbliches

Verdienst gewesen. Der Historismus andrerseits — nicht etwa die Historie und die geschichtliche Rechtsauffassung selbst — zerstört alle Philosophie und Weltanschauung. Er ist die modernste, verbreitetste und gefährlichste Form des Relativismus, die Nivellierung aller Werte. Naturrecht und Historismus sind die beiden Klippen, vor denen die Rechtsphilosophie sich hüten muß.

b) Die einzelnen Richtungen.

Den Ausgangspunkt aller neueren rechtsphilosophischen Spekulation bildet die auch von Kant angenommene Begriffsbestimmung, daß das Recht die äußere Regulierung menschlichen Verhaltens zur Erreichung eines inhaltlich wertvollen Zustandes sei. Auf dieser gemeinsamen Grundlage hat sich eine doppelte Möglichkeit der Einordnung des Rechts in Wertzusammenhänge ergeben. Entweder wurde sein Endzweck ausschließlich in der Vollendung der ethischen Persönlichkeit gesucht, und der Sinn des Gemeinschaftslebens allein an der Erfüllung dieses einen Ideales gemessen. Oder es herrschte die Ansicht vor, daß der Ordnung und den Einrichtungen der menschlichen Gemeinexistenz eine eigene Herrlichkeit, ein eigentümlicher nicht erst irgendwie vom individualethischen abgeleiteter Wert innewohne. Der Gegensatz dieser Weltanschauungen schien gerade für die Rechtsphilosophie eine entscheidende Bedeutung haben zu müssen. Das Recht gehört seiner empirischen Stellung nach zweifellos in den Bereich der „sozialen“ Institutionen. Nur wenn es einen eigenartigen „sozialen“ Werttypus neben dem individualethischen gibt, kann darum die unbestrittene empirisch-soziale Bedeutung des Rechts auch ein Korrelat in der Sphäre des absoluten Wertes erhalten. Nur in diesem Fall steht es nicht lediglich in einer mechanischen Beziehung zu einem seiner eigenen sozialen Struktur fremden individualethischen Werttypus. Erst jetzt ist prinzipiell einzusehen, daß es als „soziales“ Gebilde selbst innerhalb der Sphäre des Wertvollen liegen kann. Wenn es also soziale Endzwecke gibt, deren Mittel das Recht ist, dann wird es nicht mehr bloß Mittel, sondern gleichzeitig Mitglied oder Bestandteil in einem gegliederten Bau des „objektiven Geistes“ sein dürfen.

Der rechtsphilosophische Hegelianismus, wie man die über den Individualismus Kants und des achtzehnten Jahrhunderts hinausgehende Spekulation nennen darf, hat darum den ethischen Individualismus als gesellschaftsphilosophischen Atomismus charakterisieren zu können geglaubt. Wenn nämlich wie bei Kant der Wert ungeachtet seiner überindividuellen Geltung ausschließlich an der einzelnen Persönlichkeit haftet, so werden damit alle den isolierten Wertpunkten etwa überbauten Zusammenhänge aus der Region des absoluten Wertes prinzipiell ausgeschlossen. Gegenüber einem solchen rein personalistischen Wertsystem kennzeichnet sich die neue Weltanschauung zunächst als eine Verkündigung transpersonaler Werte, sie stellt dem personalen Werttypus einen gleichsam sachlichen gegenüber. Nicht an Willen und Tat der Persönlichkeit ergeht die absolute Anforderung, sondern, wie schon bei Plato, an die gegenständliche Ordnung der „sittlichen Welt" selbst. Ihre, nicht des einzelnen Menschen Vollendung ist der Endzweck des gesellschaftlichen Daseins. Mit dieser antiken Idee einer „substanziellen Sittlichkeit" hat Hegel den Individualismus des Christentums und der Neuzeit in einer höchsten Synthese zu vereinigen gesucht. Das Recht der individuellen Freiheit soll bei ihm anerkannt sein, aber nur als ein aufgehobenes „Moment", als ein in den Bau des Ganzen sich notwendig einfügendes Glied. Die gesamte Rechtsphilosophie des neunzehnten Jahrhunderts hat sich damit abgemüht, einen eigenen absoluten Sinn der sozialen Zusammenhänge zu behaupten, ohne dabei die vom achtzehnten Jahrhundert erkämpfte Anerkennung des Individuums als eines absoluten Selbstzweckes preisgeben zu müssen. In der Gegenwart ist der Kampf dieser Weltanschauungen noch um keinen Schritt seiner Entscheidung näher gebracht. Ungelöst sind insbesondere all die Fragen geblieben, ob der transpersonale Wert des gesellschaftlichen Lebens dem ethischen Werte als Unterart anzugliedern, ob er den übrigen Werten zu koordinieren oder endlich in eine besondere Gruppe von „Kulturwerten" einzureihen ist. Alle Diskussionen über Individual- und Sozialethik, über die soziale Frage, über Staat und Recht, über Nationalismus und Kosmopolitismus, alle Ansätze einer Kulturphilosophie haben sich im Grunde darum gedreht, ob dem Werttypus des Sozialen eine selbständige Stelle in einem umfassenden Wertsystem gebührt. —

Als Musterbeispiel eines rechtsphilosophischen Kantianismus darf in der Gegenwart Stammler angesehen werden. Ein so großes Gewicht er auch darauf legt, das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen als einen eigentümlichen, durch besondere methodologische Kategorien konstituierten Gegenstand einer spezifisch sozialwissenschaftlichen Erkenntnis zu begreifen, das soziale Ideal und die absolute Aufgabe der Rechtsordnung will er trotzdem ausschließlich in den Dienst der individualethischen Norm stellen. Bei ihm findet sich das entscheidende Argument des Kantianismus: da das unbedingte Gesetz für den Menschen der freie, nur durch das Pflichtbewußtsein motivierte Wille ist, kann auch das Endziel des sozialen Lebens nur in der Vereinigung des pflichtmäßigen Wollens aller, in der „Gemeinschaft frei wollender Menschen" bestehen. Als das Absolute an allen sozialen Institutionen gilt so die „Gemeinschaft" im Sinne einer bloßen Koexistenz von individualer Sittlichkeit, einer Verschmelzung dessen, was an den Bestrebungen der Gemeinschafter als allgemeingültig angesehen werden darf. Hier herrscht dieselbe Anschauung, auf Grund derer die individualistische Rechtsphilosophie aller Zeiten den Vertrag als die Willensübereinstimmung ethisch autonomer Wesen zum einzigen Rechtfertigungsprinzip der sozialen Gebilde erhoben hat. Der empirischen Struktur des Sozialen, deren Eigentümlichkeit Stammler im methodologischen Interesse so sehr unterstreicht, korrespondiert keine eigentümliche Wertstruktur.

Durch diese Unterscheidung zwischen empirischer und Wertstruktur des Sozialen fällt auch Licht auf die neueren Versuche, den Sozialismus an den „Gemeinschaftsgedanken" der Kantischen Ethik anzuknüpfen. Sie konnten nur deshalb gelingen, weil das, was man hierbei für eine sozialistische Weltanschauung ausgab, noch in keiner Hinsicht den individualistischen Gedankenkreis überschreitet. „Menschheit" bedeutet bei Kant nicht die konkrete Menschengemeinschaft, sondern den abstrakten Menschenwert. Nicht daß wir alle Nebenmenschen als Glieder, sondern daß wir sie als Repräsentanten der Menschheit hochhalten, verlangt die Kantische Ethik. Aus ihr folgt kein anderer „Gemeinschaftsgedanke" als der Stammlers. Und ebenso kann sich die ganze Kontroverse über individualistische und sozialistische Wirtschafts-

ordnung als eine interne Angelegenheit einer rein individualistischen Weltanschauung abspielen. Daneben gibt es allerdings auch sozialistische Systeme, in denen die Forderung einer zentralistischen Wirtschaftsorganisation gerade als Konsequenz einer auch im Sinne des Wertes „sozialen" Weltanschauung auftritt. Lassalle und Rotbertus begründen als Anhänger von Fichte und Hegel das Eingreifen des Staates in das Wirtschaftsleben damit, daß das Menschengeschlecht als Ganzes seine nur durch die Gattung, nicht durch die einzelnen realisierbaren Aufgaben zu erfüllen habe. Hier wird an ein selbständiges Urbild des Gemeinlebens geglaubt, eine eigene Pracht und Vollendung des menschlichen Gesamtdaseins ersehnt. —

Von besonderer Bedeutung für eine Erneuerung der Rechtsphilosophie ist es geworden, daß durch den Hegelianismus das System der gesellschaftlichen Endzwecke eine viel konkretere Gestalt annahm. Bereits bei Schelling, Hegel, Schleiermacher, Stahl, Trendelenburg und in der Krauseschen Schule wird beständig hervorgehoben, daß nunmehr eine Fülle eigenartiger Ziele und Vorbilder, eine neue Welt von Lebensaufgaben und Bestimmungen entdeckt sei, die nicht dem einzelnen in seiner Vereinzelung zukommen, sondern den Lebensverhältnissen der menschlichen Gemeinschaft als solcher eigentümlich sind. Der reichen Gliederung dieser Zwecke und „Güter", den in ihnen sich ausdrückenden „weltökonomischen Ideen", soll sich die Rechtsordnung genau anpassen und deshalb sich selbst zu einem „organischen Ganzen" oder einem „Organismus" zusammenschließen. Die den einzelnen Lebensverhältnissen wie Eigentum, Familie, Stand, Staat innewohnende Bestimmung (τέλος) soll das „objektive und reale Prinzip der Rechtsphilosophie" werden.

Mit dieser Anschauung verband sich eine Polemik gegen die ausschließliche Ableitung der gesellschaftlichen Welt aus dem Willens- und Persönlichkeitsbegriff, durch die aber die Kantische Ethik selbst keineswegs getroffen werden sollte. Es besteht nicht nur eine Komprädikabilität, eine gegenseitige Ergänzungsbedürftigkeit zwischen Kantischer und Hegelscher Wertungsart, sondern es muß auch nach der Ansicht des rechtsphilosophischen Hegelianismus die Idee der Persönlichkeit als das oberste τέλος der Rechtsordnung in den Bestand des Gemeinethos mit aufgenommen werden.

Die Reaktion gegen die philosophische Zurückführung aller Rechtsgebilde auf Willens- und Freiheitskollektiva ist eine interessante Parallele zu dem in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts namentlich von Ihering geführten Kampf der positiven Wissenschaft gegen den juristischen Willensformalismus. Ihering selbst hat die Krausesche Schule als eine — freilich recht einflußlose — Vorläuferin in der Bekämpfung der sog. Willenstheorie erwähnt. Von größerem Einfluß auf die positive Wissenschaft sind jedoch die Spekulationen Schellings, Hegels und, wenn man Ahrens glauben darf, auch Stahls gewesen. Neben der hier in erster Linie wirksam gewordenen historischen Schule haben sie zur lebendigeren Erfassung und konkreteren Behandlung des Rechts beigetragen. Andererseits ist die starke Wirkung, die Rousseaus, Kants und Hegels abstrakte Auffassung auf die positive Jurisprudenz ausgeübt haben, gleichfalls allgemein anerkannt.

Einen weiteren Beleg dafür, wie die Spekulationen über die Struktur der sozialen Welt von der reinen Wertbetrachtung bis in die methodologischen Begriffsbildungsprobleme hinüberreichen, enthält vor allem die Entwicklung des Korporationsbegriffs. Gierke hat eingehend gezeigt, daß auch im Bereiche der Rechtslehre sich der atomisierend-individualistische Geist der Aufklärung in der begrifflichen Zertrümmerung aller genossenschaftlichen Rechtsgebilde bewährt hat. Umgekehrt hat die Rechtswissenschaft, insbesondere die Staatsrechtslehre, ihre Ablehnung der Alleinherrschaft individualrechtlicher Prinzipien oft durch die Weltanschauung des Hegelianismus zu begründen gesucht. Sofern überhaupt Verbindungslinien von den methodologischen Problemen zu letzten Weltanschauungsfragen hinaufreichen, kann in der Tat der juristische Genossenschaftsbegriff, wie ihn z. B. Gierke vertritt, nicht durch eine individualistische Ethik, sondern nur durch die Idee eines eigenen sozialen Werttypus spekulativ fundiert werden. Denn nur die Annahme eines besonderen gesellschaftlichen Zwecksystems ermöglicht in letzter Linie die Konstruktion selbständiger, von der Summierung von Einzelgebilden unterschiedener Wertganzheiten.

Über dem tiefen Zusammenhang zwischen methodologischen und reinen Wertproblemen darf allerdings auf der anderen Seite niemals die formelle Diskrepanz übersehen

werden, die infolge grundsätzlicher Verschiedenheit ihrer Ziele stets zwischen empirischer und philosophischer Begriffsbildung besteht. So muß denn auch die von Stahl und anderen angebahnte konkretere Zwecktheorie reinlich abgegrenzt werden gegen die gegenwärtig zum Gemeingut gewordene empirisch-teleologische Lehre von der sozialen Funktion des Rechts und seiner Abhängigkeit von den Interessen der Gesellschaft. Diese empirischen Zusammenhänge leugnet ja auch kein ethischer Individualist. Er leugnet nur, daß ihnen absolute Wertzusammenhänge korrespondieren. Eine in die Wertregion hineinragende Beziehung wird er hier entweder überhaupt bestreiten oder nur eine solche zwischen dem Recht und dem individualen Persönlichkeitswert zulassen, in beiden Fällen aber die entgegengesetzte Anschauung als Verabsolutierung bloß empirischer Erscheinungen von nur relativer Geltung verwerfen. Doch dieser Vorwurf braucht den rechtsphilosophischen Hegelianismus an sich nicht zu schrecken. Denn in formalmethodischer Hinsicht droht er dem einen Wertgebiet nicht weniger als dem anderen. Dem Dualismus philosophischer und empirischer Betrachtungsweise ist ja prinzipiell die Gesamtheit der erfahrbaren Gegenstände unterworfen: auch die das Material der individualistischen Ethik bildenden Willensprozesse bieten eine empirische Seite dar. Die Grenzlinie aber zwischen den nur empirischen und denjenigen Bestandteilen der empirischen Wirklichkeit, denen sich noch ein Wertmoment abgewinnen läßt, eindeutig zu bestimmen — das gehört bereits zu den axiomatischen und unwiderlegbaren Entscheidungen einer jeden in sich geschlossenen Weltanschauung.

Gleichzeitig mit dem philosophischen Willensdogma beseitigt der Hegelianismus noch eine andere Konsequenz der Kantischen Rechtsphilosophie. Nach individualistischer Auffassung muß das Recht seiner sozialen Struktur nach gänzlich aus der Wertsphäre herausfallen. Es kann streng genommen nur als selbst empirische Maschinerie zur Erhaltung überempirischer Freiheitszwecke begriffen werden. Es läßt sich deshalb, soll es überhaupt transzendental charakterisiert werden, nur durch lauter negative Prädikate ausdrücken, die sämtlich von einer bloßen Kontrastierung mit der Moral hergenommen sind. Freilich hat die Kantische Richtung sich nie darauf beschränkt, in strenger Folgerichtung das substantielle Wesen des

Rechts lediglich als konträren Gegensatz zur ethischen Innerlichkeit, als bloße Äußerlichkeit und Erzwingbarkeit zu fassen. Stets herrschte auch hier die Überzeugung, daß das Recht selbst an der Heiligkeit der Zwecke Anteil hat, denen es dient. Das läßt sich besonders deutlich schon bei Kant verfolgen, dessen Auflösung aller empirischen Rechtsverhältnisse und Rechtsinstitute in lauter intelligible Freiheitsbeziehungen sich schwer mit der gleichzeitigen Behauptung der Äußerlichkeit des Rechts in Einklang bringen läßt. Den Vorzug der Konsequenz hat gegenüber dem Schwanken Kants zweifellos Fichtes viel strengere Deduktion des Rechtsbegriffs aus einer logischen Analyse des „sinnlichen Vernunftwesens", des „bestimmten materialen Ichs". Auch bei Hegel und Stahl trifft man die zuerst von Fichte transzendental deduzierte empirische Färbung mancher Rechtsbegriffe, besonders des Persönlichkeitsbegriffs, an. In der Gegenwart hat in Übereinstimmung mit Fichtes immanentem Idealismus vor allem Schuppe das metajuristische Apriori des Rechts zu finden gesucht. Nach ihm bleibt der rechtliche Standpunkt bei der Bejahung der einzelnen „räumlich-zeitlichen Bewußtseins-Konkretion" stehen, ohne zur ethischen Wertschätzung des An-sich-Guten, des Bewußtseins überhaupt, überzugehen. Dabei verläßt Schuppe in den grundlegenden rechtsphilosophischen Konstruktionen niemals das charakteristische Schema des Kantianismus, die Entgegensetzung von abstrakter Wertallgemeinheit und einzelnen empirisch-konkreten Exemplaren, sowie die ausschließliche Erläuterung des Rechtlichen durch Vergleichung mit dem Ethischen. —

Erst durch die Einführung eines besonderen sozialen Werttypus wird das Recht selbst als eine soziale Erscheinung in den Bereich des Wertes hineinverlegt: Auch die transzendentale Charakterisierung vermag ihm nunmehr eine — wenn auch eventuell noch so geringe — positive Bedeutung zuzuschreiben und in ihm die wertvollen Gestaltungen des menschlichen Gemeinlebens in wenn auch noch so primitiver und veräußerlichter Form wiederzuerkennen. In diesem Sinne ist das Recht von Jellinek — freilich in einem mehr empirisch-soziologischen Zusammenhange — als „ethisches Minimum" bezeichnet worden, mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß eine solche Würdigung der individualethischen Anschauung verschlossen

bleiben müsse. Ähnlich haben Hegelianer wie Lasson das Recht als den noch in die Natürlichkeit versenkten Geist, als eine erste Stufe der Vernunft und Sittlichkeit geschildert. Glänzend ist diese Auffassung bereits von dem noch jetzt einflußreichen Stahl vertreten worden.

Um die Notwendigkeit einer rechtlichen Regulierung des Gemeinschaftslebens zu zeigen, kann man zunächst die Idee einer restlosen Wechseldurchdringung von individueller sittlicher Betätigung und objektivem Ethos fingieren. In dem Idealzustande einer vollendeten Ausgeglichenheit der menschlichen Gemeinexistenz müßten die einzelnen die Endzwecke der Gesamtheit in jedem Augenblicke intuitiv erkennen und in unwandelbarer pflichtmäßiger Gesinnung freiwillig erfüllen. In der theorethischen Philosophie dient die hiermit vergleichbare kritisch ersonnene Fiktion des intuitiven Verstandes dazu, die uns allein beschiedene Art der Bewältigung des theoretischen Zieles, nämlich die Spaltung des Erkennens in allgemeine Begriffe und konkrete Wahrnehmungen, desto schärfer hervortreten zu lassen. Analog mag das praktische Idealbild uns daran erinnern, daß alle erfahrbare Gemeinschaftsordnung sich nur durch die Aufstellung formaler, die sittliche Komplikation des Einzelfalles nicht berücksichtigender Vorschriften aufrecht erhalten läßt. Die Sicherung des Bestandes der sittlichen Welt erfordert aber außerdem die Erzwingbarkeit und Äußerlichkeit der rechtlichen Imperative, und diese Merkmale ergeben zusammen mit der Abstraktheit zugleich den starren traditionellen Charakter des Rechts, der es zu einer die Generationen und geschichtlichen Wandlungen eines Volkes überdauernden Lebensgestaltung macht. Aus der Abstraktheit geht ferner hervor, daß die Rechtsordnung den Ideengehalt des Gemeinethos nicht in seinem vollen konkreten Bestande, sondern nur in seinen äußeren dürftigsten Umrissen auszudrücken vermag.

Dadurch also, daß das Recht zwar die abstrakteste und formalste Gestalt innerhalb des sozialen Werttypus, aber doch immerhin schon ein Minimum des Gemeinethos repräsentieren soll, ist bereits der entscheidende Schritt über die bloß negative Charakterisierung der Kantischen Rechtsphilosophie hinaus getan.

Der erste und noch das neunzehnte Jahrhundert, soweit es solchen Spekulationen überhaupt zugänglich war, be-

herrschende Versuch, dem Recht seinen transzendentalen Ort in einem System der sozialen Werttypen anzuweisen, ist von der Philosophie Hegels ausgegangen. Hier erhält die Rechtsordnung ihre genaue Stelle in der immer konkreter werdenden Reihe der objektiven Kulturzwecke und wird als eine eigentümliche Entwicklungsstufe des „Geistes" begriffen. Hegel, nach dessen Ansicht das konkreteste „Recht", das Recht des Weltgeistes, über alle abstrakteren Regeln und Berechtigungen mit absoluter Souveränität hinweggeht, war trotz seiner Vergötterung sachlicher transpersonaler Institutionen weit davon entfernt, die bloß rechtlichen Formen des Kulturlebens zu verabsolutieren. Viel eher könnte man ihm einen ungerechten Haß gegen alle abstrakte und „formelle" Gesetzgebung vorwerfen, die ihn dazu verleitet, prinzipiell das Systematische und Werttypische als eine unvollkommene und ergänzungsbedürftige Vorstufe der absolut gesättigten Totalität und Homogeneität des Wertes anzusehen. Das zeigt sich denn auch darin, daß er die „Person" im rechtlichen Sinne, die aus der lebendigen menschlichen Individualität das bei allen absolut identische Abstraktum der Persönlichkeit oder Rechtsfähigkeit heraussondert, stets als ein aus den substantiellen geistigen Zusammenhängen herausgerissenes Atom charakterisiert. Durchweg vermag er ja das Abstrakte nur als ein der wahren konkreten Unendlichkeit Entfremdetes und wegen seiner Leerheit mit dem Moment der Negativität Behaftetes zu würdigen. Er vergleicht den Standpunkt des Rechts mit der Weltanschauung des späteren Griechentums, in der das eitle spröde Selbst, die in sich befriedigte Einzelnheit, in trotzigem Selbstbewußtsein aus dem Leben der sittlichen Substanz herausgetreten ist. Was dem Stoizismus nur in der Reflexion das Ansich war, ist durch das Recht zur Wirklichkeit geworden. Es war der weltgeschichtliche Beruf des Römertums, die konkrete Individualität unter die Gewalt der abstrakten Freiheit und des abstrakten Staates zu beugen, ebenso aber auch die konkreten Gestalten der Völkerindividuen dem abstrakten Staatsbegriffe einzuverleiben und sie unter dieser Allgemeinheit zu „zerdrücken", alle Götter und alle Geister in dem Pantheon der Weltherrschaft zu versammeln.

An dieser Stelle sei gleich bemerkt, daß in Hegels Lehre auch die in der Jurisprudenz des neunzehnten Jahrhunderts

häufig begegnende methodologische Fassung des Rechtsformalismus wurzelt, wovon jedoch erst im nächsten Abschnitt die Rede sein soll.

Gerade bei den Denkern also, die ein konkretes Urbild des Gemeinlebens postulieren, mußte von jeher die Tendenz bestehen, die Rechtsordnung wegen ihres lediglich regulativen und organisatorischen Charakters für ein bloßes Surrogat des sozialen Ideales zu halten. Wie oft ist der Ausspruch Platos zitiert worden, daß das abstrakte Gesetz, das durchaus Sichselbstgleiche, ungenügend sei, die Ungleichheit und das Niemals-Ruhe-Halten der menschlichen Dinge gerecht zu ordnen. Alle Revolutionen und Staatsstreiche hat man mit Fichtes Argument zu verteidigen gesucht, daß die rationalen und systematisierbaren Formen der Gesellschaftsordnung, die Güter, in deren Besitz die Zeitalter „gläubig fortgehen auf der angetretenen Bahn", nur Mittel, Bedingung und Gerüst dessen sind, „was die Vaterlandsliebe eigentlich will, des Aufblühens des Ewigen und Göttlichen in der Welt". Mit Fichte oft übereinstimmend hat Lagarde in dem unpersönlichen, die Tatkraft der Männer und der Nationen lähmenden Zwang der Gesetze, in der Herrschaft von staatlichen Institutionen und Konstitutionen, diesem „caput mortuum der Menschheit", das Unheil der Gegenwart erblicken wollen.

In unserer Zeit hat Tönnies die Abstraktheit des Rechts nicht bloß als ein methodologisches Problem behandelt, sondern in ein Gesamtbild der sozialen Welt einzuzeichnen gesucht. Ähnlich wie Hegel schildert er das spätere Rom: Die Herrschaft über den Erdkreis nähert alle Städte der einen Stadt, schleift alle Unterschiede und Unebenheiten gegeneinander ab, gibt allen gleiche Mienen, Geld, Bildung, Habsucht. Das Recht erzeugt den Begriff der juristischen „Person", eine Fiktion und Konstruktion des wissenschaftlichen Denkens, eine „mechanische Einheit", die der konkreten Vielheit nicht wie die Einheit des organischen Wesens zugrunde liegt, sondern über ihr wie eine begriffliche Gattungseinheit, eine universitas post rem und extra res steht. Immer mehr streift in den letzten Jahrhunderten das Recht seinen organischen Charakter ab, und immer ausschließlicher dient es dem Prinzip der „Gesellschaft", das heißt einem Zustande, in dem die von allen ursprünglichen und natürlichen Verbindungen losgelösten Individuen nur durch

die abstrakt vernünftigen Erwägungen gegenseitigen Nutzens und Entgeltes in Beziehungen zueinander treten. Durch diese Konstruktion des sozialen Rationalismus erhält der in der spekulativen Würdigung Hegels auch für die Philosophie so einflußreich gewordene Gesellschaftsbegriff der klassischen Nationalökonomie seine extremste philosophische Formulierung. Dem System der gesellschaftlichen Abstraktionen stellt Tönnies die „Gemeinschaft" als organischen Typus des Sozialen gegenüber. Sie ist ihrer Struktur nach das Analogon zu Hegels Begriffen des substantiellen Geistes und der sittlichen Totalität, unterscheidet sich jedoch von Hegels ganz kulturphilosophischer Tendenz durch eine viel naturalistischere Färbung, durch die Betonung des Naturhaften und Ursprünglichen. Während alles Gemeinschaftsleben auf der Universalität, der ungebrochenen Einheit der Lebensinteressen beruht, schafft das Recht die technischen Formen für die Isolierung und gesonderte Verfolgung einseitiger, z. B. rein wirtschaftlicher Zwecke, die erst den Grund für den Zusammenschluß wesentlich getrennter, nur in diesem einen Punkt übereinstimmender Willkürsphären abgeben. Die Emanzipation der Individuen aus allen ursprünglichen Gemeinschaftsbanden, die allgemeine Auflösung und Nivellierung, deren bereites Werkzeug auch innerhalb der christlichen Kultur das Recht — insbesondere das römische — war, hat nach Tönnies ihre höchste Verkörperung im modernen Staat gefunden, der sich aus einem echten Gemeinwesen in eine gesellschaftlich-kapitalistische Vereinigung verwandelt habe.

Auch Simmel, der jedoch das Recht nur in gelegentlichen Ausführungen berücksichtigt, hält es ähnlich wie Tönnies für ein Symptom der gerade in der Gegenwart immer mehr um sich greifenden Rationalisierung des Lebens. Vergleichbar mit der Intellektualität einer- und mit dem Geld andrerseits zeige es die Gleichgültigkeit gegen individuelle Eigenart und ziehe aus der konkreten Ganzheit der Erlebnisse einen abstrakten, allgemeinen Faktor heraus. Allein Simmel glaubt, daß der moderne Entpersonalisierungsprozeß nur die Außenseiten des Lebens ergreift, daß also die Persönlichkeit sich zwar mit gewissen Partikelchen ihres Wesens immer mehr unpersönlichen Organisationen unterordne, dagegen desto schärfer ein nicht zu verdinglichender Persönlichkeitskern sich von allen seinen absplitterbaren Bruchteilen unterscheide und unangreifbar erhalte.

Neben solcher Neigung, im Rechte die Verkörperung eines Formalismus zu sehen, der aller Ursprünglichkeit der einzelnen und der Kultur feindlich ist, hat sich stets die spekulative Anerkennung einer eigentümlichen positiven Wertbedeutung des Rechts aufrechterhalten und in der Gerechtigkeitsidee von jeher ihren allgemeinsten Ausdruck gefunden. Es wäre aber vergeblich, eine einheitliche Definition der Gerechtigkeit versuchen zu wollen. Denn da dieser Terminus einfach die Absolutheit und Apriorität des Rechts als solche aussagen will, so sind in ihm all die Anforderungen zusammengedrängt, die nach den verschiedenen Weltanschauungen an das Recht gestellt werden.

Eine engere Bedeutung hat der Gerechtigkeitsbegriff in den Lehren des Strafrechts angenommen. Die einst so einflußreiche Auffassung, daß in der Bestrafung des Verbrechers die Majestät des Gesetzes wiederhergestellt werde, geht auf Kant und Hegel zurück. Ersetzt können solche „absoluten Strafrechtstheorien" niemals durch die „relativen" werden. Auch im Strafrecht brauchen die Fragen nach dem letzten Sinn und nach dem empirischen „Zweck" einer sozialen Institution einander nicht ins Gehege zu kommen.

Wofern Gerechtigkeit wirklich eine eigentümliche und in sich wertvolle Idee ausdrücken soll, wird durch die Einführung dieses Begriffs die ausschließliche Persönlichkeitswertung zugunsten einer Idealisierung des Gemeinlebens im Prinzip bereits durchbrochen. Selbst jede Rechtsphilosophie des Kantianismus — auch die von Kant selbst — enthält darum die Ansätze zu einem Hinausstreben über den sozialphilosophischen Personalismus.

Deutlich zeigt sich das bei dem Kantianer Cohen. Wie das Recht sachlich in der Ethik begründet ist, so soll nach ihm methodisch die Ethik an der Rechtswissenschaft orientiert werden. Rechts- und Staatswissenschaft liefern das „methodische Vorbild" für die ethischen Begriffe der reinen Werteinheit, der Einheit der Handlung und der Person, der „echten Einheit des Willens". Da nämlich bei der „juristischen Person" die Vermengung mit dem sinnlichen Substrat, das hier aus einer Mehrheit von Individuen besteht, schwerer fällt, als bei der Einzelpersönlichkeit, so kann sie als Muster dienen für den Gedanken einer rein ideellen „Allheit", die sich als selbständige Einheit von ihrer diskreten, in sinnliche Einzelheiten zer-

fallenden Wirklichkeitsunterlage abhebt. Ganz im Sinne Hegels sollen die Partikularitäten der Rassen und Stände als Vertretungen der lediglich gesellschaftlichen „Mehrheit" oder Kollektivität und als in letzter Linie bloß naturhafte Elemente der „bezwingenden Einheit des Staats" unterworfen werden. Cohen geht sogar so weit, die ethischen Grundbegriffe „mit ausschließlicher Rücksicht auf Recht und Staat" konstruieren zu wollen. Die ethischen Handlungen des Staates selbst vollziehen sich in den Gesetzen, die in ihrer Heiligkeit und ausnahmslosen Allgemeinheit als unersetzliche Leitbegriffe für das Selbstbewußtsein des reinen Willens zu gelten haben. Der Formalismus des Rechts wird bei Cohen gerade zum Symptom seiner absoluten Werthaftigkeit, seiner Reinheit, seines Aprioriismus. Recht und Gerechtigkeit sind das eigentliche Reich der überempirischen Zwecke, sie gewähren die Erlösung des Wollens von seiner Zwiespältigkeit und Unberechenbarkeit, von den Schranken des Eigensinns und der Selbstsucht. Recht und Staat sind Gebilde des Geistes, ethische Kulturbegriffe, das Volk dagegen ist ein Produkt der Natur, und deshalb bewahrt selbst der Patriotismus trotz der Erhabenheit des Kulturbegriffs Vaterland noch den naturalistischen Beigeschmack der bloßen „Affekterweiterung". Hegels reinen Kulturbegriff des Volkes lehnt Cohen ab. Der formale Gerechtigkeitsgedanke triumphiert bei ihm über das konkretere Werten. —

So gehen in der Gegenwart die Ansichten über die absolute Bedeutung des Rechts noch weit auseinander, und seine Eingliederung in ein System der Kulturwerte bleibt der Philosophie der Zukunft überlassen.

Um den wertsystematischen Charakter der Rechtsphilosophie noch einmal hervortreten zu lassen, mag darauf hingewiesen werden, daß der wenn auch noch so „konkret" gefaßte Hegelsche Begriff der sozialen Welt in doppelter Hinsicht einen lediglich formalen Sinn hat. Zunächst muß beim „objektiven Geist" als bei einem Wertbegriff von aller „Konkretheit" des Empirischen abgesehen werden: das Wort „konkret", vom Werte gebraucht, enthält nur ein Gleichnis, deutet nur eine gewisse Wertfärbung symbolisch an, woraus gleichzeitig hervorgeht, daß auch aus dem konkreten Wert die empirische Besonderheit nicht rationalistisch konstruiert werden kann. Zweitens aber unterscheidet sich das Soziale auch von der

vorher erwähnten „Wertindividualität", und zwar dadurch, daß es wegen seines systematischen Charakters als ein Inbegriff idealer Anforderungen von allem denkbaren Gemeinschaftsleben, von jeder beliebigen sozialen Wirklichkeit zu gelten beansprucht. Das Soziale ist somit formal gegenüber dem empirischen Wertsubstrat und formal gegenüber der Wertindividualität. Es nimmt im Reiche der Werte eine eigentümliche Zwischenstellung ein. Konkret erscheint es als eine Welt neuer transpersonaler Werte im Verhältnis zur exklusiven Einförmigkeit des individuellen Persönlichkeitstypus und abstrakt oder formal als systematisierbarer Wert im Unterschiede zur Wertindividualität. Aus dieser mittleren Stellung folgt, was Windelband hervorgehoben hat, daß die gesellschaftlichen Werte inhaltlich aussehen vom Standpunkt der Pflicht des einzelnen, dagegen formal gegenüber der jedesmaligen individuellen Gesamtbestimmung der Gesellschaft selbst. Das vorzüglichste historische Beispiel für ebendasselbe Verhältnis bietet die Platonische Sozialethik dar. Als ein Muster konkreter Staatsauffassung verharrt sie dennoch in den Schranken des Griechentums, ohne zur Vorstellung der einmaligen Offenbarung absoluter Wertverwirklichungen vorzudringen, die — zuerst von Schelling — als ein Spezifikum der christlichen Spekulation bezeichnet worden ist.

Mit der „Konkretheit" des sozialen Werttypus kehrt dieselbe Komplikation wieder, die bei der Verquickung der Wertindividualität mit dem Historismus vorlag, und es wird nunmehr erklärlich, warum der Historismus, der ja nur von der Vermengung der empirischen mit der Wertkonkretheit lebt, gerade auf rechts- und sozialphilosophischem Gebiet so verführerisch geworden ist. Was der Historismus als unreflektierte Wertungsart im Sinne hat, das tritt explizite und in Dogmen gefaßt als Philosophie der Restauration auf. Nach dieser bilden die empirisch erwachsenen legitimen staatlichen Organisationsformen die unverrückbare Schranke, an der alle Kritik und Messung mit absoluten Wertmaßstäben verstummen muß. Den schroffsten Gegensatz zu solcher Verabsolutierung der politischen Gegebenheit stellt die Lehre Hegels dar mit ihrem unerbittlichen Kampf gegen die Leerheit der bloßen Endlichkeit, gegen die Unvernunft der einzelnen empirischen Diesheit, und darum sollten niemals die Worte in Vergessenheit geraten, in denen Kuno

Fischer am Schluß seines Werkes über Hegel gezeigt hat, daß man während des gesamten neunzehnten Jahrhunderts den politischen Tendenzen der Restauration nichts Tieferes entgegenzusetzen wußte, als die Hegelsche Philosophie, die Entwicklung des Weltgeistes in seiner bewußten, logisch entfalteten Form.

Abschnitt II.

Die Methodologie der Rechtswissenschaft.

Im ersten Abschnitt ist von der rechtsphilosophischen Begriffsbildung und vom Wertbegriff des Rechts selbst die Rede gewesen. Um die philosophische „Methode" durch Kontrastierung mit der empirischen zu beleuchten, mußten wir Philosophie und Empirie miteinander vergleichen und zu diesem Behufe beide auf einen gemeinsamen Nenner bringen, beide unter den Gesichtspunkt der Betrachtung, Lehre, Erkenntnis oder Wissenschaft subsumieren. Die Methodenlehre der Philosophie ist die Frage nach dem Wissenschaftswert der Philosophie. Die Lehre von der Form der philosophischen Wissenschaft wird dadurch vergleichbar mit der Lehre von den speziellen Formen der empirischen Wissenschaft, also mit der Methodologie im engeren Sinne.

Die Methodologie der empirischen Rechtswissenschaft gehört, streng methodisch angesehen, nicht in die Philosophie des Rechts, sondern in die Philosophie der Wissenschaft. Handelt sie doch unmittelbar nicht von dem Werttypus Recht, sondern von dem Werttypus Wissenschaft. Es braucht nicht angeführt zu werden, wie sehr dieser Ausschnitt aus der speziellen Wissenschaftslehre in sachlicher Hinsicht trotzdem in den Rahmen der „Rechtsphilosophie" hineinpaßt. Die Logik der Rechtswissenschaft ist gerade das gegenwärtig bei weitem am meisten kultivierte Gebiet der Rechtsphilosophie, und die positive Jurisprudenz hat sehr wertvolle Beiträge hierzu geliefert.

So ordnet sich der gesamte Stoff der Rechtsphilosophie dem einheitlichen Begriff der Philosophie als der kritischen Wert-

lehre unter. Er zerfällt in die Lehre vom Wissenschaftswert der Rechtsphilosophie (Abschnitt Ia), vom Wert des Rechtes selbst (Abschnitt Ib) und endlich vom Wissenschaftswert der Rechtsempirie (Abschnitt II).

Die Rechtswissenschaft ist ein Zweig der empirischen „Kulturwissenschaften". Die über diese Wissenschaftsgruppe in neuerer Zeit angestellten Untersuchungen werden darum das allgemeinste Fundament für eine methodologische Kritik der Rechtswissenschaft bilden können. Bereits im ersten Abschnitt wurde an die Auffassung Rickerts angeknüpft, daß die kulturwissenschaftlich angesehene Welt durch eine rein theoretische Beziehung der unmittelbaren Wirklichkeit auf Kulturbedeutungen entsteht. Um die orientierenden Verbindungslinien zwischen der Logik der Rechtswissenschaft und den kulturwissenschaftlichen Grundbegriffen allmählich herauszupräparieren, müssen wir zunächst zwischen einer historischen und einer systematischen Tendenz innerhalb der Kulturwissenschaften unterscheiden. Die systematisierenden Disziplinen lösen aus der Komplexität des Gegebenen typische Kulturmomente heraus, um sie nicht, wie die Geschichte es tut, als in einmaliger zeitlicher Entwicklung aufeinanderfolgende, unvergleichbare und unzerlegbare Bedeutsamkeiten des Individuellen darzustellen, sondern um sie gerade in ihrer ausdrücklich isolierten formellen Struktur zu Leitbegriffen der einzelnen Kulturdisziplinen zu erheben. Zur Verhütung von Mißverständnissen mag hinzugefügt werden, daß sich von diesen allgemeinbegrifflichen Wissenschaften das naturwissenschaftliche Abstraktions- und Systematisierungsprinzip durch gänzliches Absehen von Kulturbedeutungen hinlänglich unterscheidet.

Die Einsicht in den schon öfter erwähnten Parallelismus methodologischer und reiner Wertprobleme, der analog wie zwischen Wertindividualitäts- und historischer Methode so zwischen philosophischer und empirisch-kulturwissenschaftlicher Systematik stattfindet, kann uns wiederum vor einer Vermengung des empirischen Kulturbegriffs als eines einzelwissenschaftlichen Ausleseprinzips mit dem absoluten Wert- und Weltanschauungsbegriff der Kultur bewahren. Wie wir die Behauptung einer eigenartigen sozialen Wissenschaftsstruktur mit der Leugnung einer selbständigen sozialen Wertstruktur — z. B. bei Stammler — miteinander verträglich fanden, so läßt

sich überhaupt eine rein methodologisch interessierte Sonderung der kulturwissenschaftlichen Methode von der naturwissenschaftlichen ohne gleichzeitige Anerkennung absoluter Kulturwerte immerhin denken. Man wird somit die methodologisch-empirische „Kulturbedeutung" und den absoluten „Kulturwert" zum mindesten in formalmethodischer Hinsicht auseinanderhalten müssen, mag auch letzterer sich zu sämtlichen empirischen Kulturwissenschaften in demselben Sinne als regulatives Prinzip verhalten, wie es früher bereits von der Wertindividualität im Verhältnis zur empirischen Geschichtsschreibung zugestanden wurde.

Unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten gilt die Wirklichkeit als ein Erzeugnis kategorialer Synthesen. Die Methodologie überträgt diesen Kopernikanischen Standpunkt auf die Schöpfungen der einzelwissenschaftlichen Auslesetätigkeit und sieht z. B. in den Atomen und Naturgesetzen Produkte der naturwissenschaftlichen, in den Ereignissen der Weltgeschichte, in den rechtlichen, staatlichen und wirtschaftlichen Phänomenen Produkte der kulturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Dem ungeübten Blick wird es nicht leicht, den Kopernikanischen Grundgedanken überall streng festzuhalten. Der Einwand liegt so nahe, daß den großen historischen Ereignissen ihre weltgeschichtliche Rolle doch nicht erst durch den Geschichtsschreiber zudiktiert wird, daß die verschiedenen typischen Kulturbedeutungen wie Wirtschaft, Recht, Sprache usw. nicht erst von der Wissenschaft gegeneinander abgegrenzt werden. Auch der Methodolog wird in der Tat nicht umhin können, in der von ihm bereits vorgefundenen primitiven Disziplinierung des Stoffes gleichsam Vorarbeiten der wissenschaftlichen Tätigkeit anzuerkennen. Allein wieweit auch diese „vorwissenschaftliche Begriffsbildung", wie Rickert sie nennt, im einzelnen Fall bereits gediehen sein mag, stets muß ihr die eigentliche begriffliche Schärfe und wissenschaftliche Strenge fehlen. Auf jeden Fall wird darum der Wissenschaft immer noch die Aufgabe zufallen, unbestimmte Versuche zu präzisen, begrifflich fixierten Ergebnissen weiterzubilden, z. B. die verschiedenen Kulturtypen exakt voneinander zu sondern und sie sodann in den einzelnen Disziplinen zu feineren systematischen Verästelungen fortzugestalten. Der Kopernikanische Beruf der Wissenschaft kann also zwar eingeschränkt und verhüllt, aber

niemals dadurch ganz in Frage gestellt werden, daß die Heraushebung einer spezifisch kulturwissenschaftlichen Welt zum Teil bereits in das vorwissenschaftliche Denken fällt.

Die Tatsache der vorwissenschaftlichen Bearbeitung verbietet es, als das Material der Kulturwissenschaften ohne weiteres die unmittelbar gegebene Wirklichkeit zu betrachten. Zwischen diese und das von der Wissenschaft erstrebte Endziel schiebt sich vielmehr in den meisten Fällen, einem Halbfabrikate vergleichbar, eine schon auf Kulturbedeutungen bezogene Welt, und diese komplexe Kulturrealität, nicht die ursprüngliche, von jeder Art der Wertbeziehung freie Wirklichkeit wird zum Material der eigentlichen Kulturwissenschaften. Nun verschwimmen aber die Grenzen zwischen vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Bearbeitung, und außerdem wird sehr häufig die vom vorwissenschaftlichen Bewußtsein abgebrochene Tätigkeit von der Wissenschaft zwar rektifiziert und vervollkommnet, aber trotzdem in der gleichen Richtung wieder aufgenommen. Aus diesem Grunde lassen sich die Gesichtspunkte methodologischer Kritik von der wissenschaftlichen auf die vorwissenschaftliche Funktion übertragen, und darum können vom einseitig methodologischen Standpunkt aus nicht nur die Kulturwissenschaften, sondern auch die einzelnen Kulturgebiete selbst als geronnene theoretische Vernunft, eben als Verkörperungen von — allerdings vorwissenschaftlichen — „Begriffsbildungen" angesehen werden. Das führt zu dem merkwürdigen und scheinbar widerspruchsvollen Resultate, daß die Methodologie unter Umständen etwas anderes zu ihrem Untersuchungsobjekt hat als Wissenschaftsformen, daß sie sich nicht nur auf die Kulturwissenschaften, sondern zuweilen direkt auf die „Kulturwirklichkeit", nicht nur auf die Sozialwissenschaften, sondern auf das Soziale selbst und entsprechend auf das Recht usw. zu richten vermag. Nichtsdestoweniger steht natürlich auch die auf die Kulturmächte selbst gerichtete methodologische Untersuchung unverwechselbar den das gleiche Objekt behandelnden Einzelwissenschaften gegenüber, da sie sich von diesen durch ihre andersartige Absicht deutlich unterscheidet und alle von ihr aufgeworfenen Fragen einseitig auf Begriffsbildungsprobleme zuspitzt. Es wird sich später herausstellen, daß insbesondere zwischen der Methodologie der vorwissenschaftlichen und der der wissenschaftlichen

Rechtsbegriffe keine grundsätzliche Trennung vorgenommen werden darf.

Über die Gliederung der systematischen Kulturwissenschaften soll an dieser Stelle nur die allgemeine Andeutung Platz finden, daß die verschiedenen Kulturtypen, die als Leitbegriffe die einzelnen Disziplinen konstituieren, nicht nur in dem Verhältnis der Nebenordnung, sondern auch in dem der Über- und Unterordnung stehen können. So dürfte z. B. in sämtlichen Kulturtypen das Moment des Sozialen stecken, das in seiner völligen Isoliertheit und unvermischten Reinheit erst einer letzten abstraktesten Analyse erfaßbar wäre, einer „Soziologie", wie Simmel sie postuliert, die die Endergebnisse der übrigen Disziplinen zu ihrem Ausgangspunkt hätte und sich zu ihnen wie ihr „allgemeiner Teil" verhielte.

Durch den Gedanken der formalistischen Kulturdisziplin wird die methodologische Struktur aller Arten von Rechtswissenschaft schon in unbestimmten Umrissen erkennbar. Die Herauslösung von homogenen Teilausschnitten aus dem komplexen Kulturmaterial, in dem sie in konkrete Zusammenhänge eingebettet sind, zeigt uns das allgemeinste Schema der Wissenschaftsklasse, der unter anderem die Rechtswissenschaft angehört. Auch die Isolierung des Rechtsgebietes und überdies seine Hypostasierung zu einer realiter abgesonderten Lebensmacht wird bereits vom vorwissenschaftlichen Bewußtsein geleistet. Und auch hier ist es die Aufgabe der Wissenschaft, dem vorwissenschaftlichen Ausleseprozeß erst die begriffliche Schärfe zu verleihen, es ist die Aufgabe der Methodologie, der Uypostasierung gegenüber den Kopernikanischen Gesichtspunkt hervorzukehren, das Abgegrenztsein eines spezifischen Rechtsgebietes als Ergebnis einer — z. T. vorwissenschaftlichen, z. T. wissenschaftlichen — Umarbeitung der erkenntnistheoretischen „Wirklichkeit" zu einer abstrakten, auf bestimmtgeartete Kulturbedeutungen bezogenen Welt zu begreifen.

Man kann nun in der Methodologie der Rechtswissenschaft keinen Schritt vorwärts tun, ohne zunächst den methodischen Dualismus zu berücksichtigen, dem alle Rechtserforschung unterworfen ist und den man mit Fug das ABC der juristischen Methodologie nennen könnte. In der Gegenwart hat vor allem Jellinek, dem sich bereits Kistiakowski, Hold v. Ferneck u. a. angeschlossen haben, auf eine Scheidung zwischen Jurisprudenz

und Sozialtheorie des Rechts gedrungen, während sich von dieser fruchtbaren Gegenüberstellung bei früheren Schriftstellern, z. B. bei Knapp, Ihering und dem russischen Juristen Pachmann, nur geringe Ansätze finden. Kistiakowski hat die Bekämpfung des methodologischen Synkretismus durch logische Begriffs- und Urteilstheorien zu stützen und die sozialwissenschaftlichen Begriffe als den Niederschlag verschiedener Erkenntniszwecke zu würdigen gewußt.

Der rechtswissenschaftliche Methodendualismus beruht darauf, daß das Recht entweder als *realer* Kulturfaktor, als sozialer Lebensvorgang angesehen oder als Komplex von *Bedeutungen*, genauer von Normbedeutungen auf seinen „dogmatischen Gehalt" hin geprüft werden kann. Schon die Sozialtheorie des Rechts isoliert freilich wie alle formalistischen Kulturwissenschaften ein Abstraktum aus der konkreten sozialen Totalität, das in solcher Losgelöstheit von der außerrechtlichen Umgebung realiter nicht existiert. Allein ungeachtet dieser klar erkannten Abstraktheit projizieren wir das *sozialwissenschaftlich* gedachte Recht wie alle „realen" Kulturerscheinungen dennoch gleichsam in die Fläche der Wirklichkeit, und es braucht sich, so argumentieren wir, bloß mit bestimmten anderen Partialrealitäten zu verbinden, um sofort als volle lebendige Wirklichkeit zu erscheinen. Ganz in derselben Weise durchschauen wir ja, sobald wir einmal methodologisch darüber nachdenken, auch den Abstand, der sogar noch die komplexe und angeblich konkrete Kulturwirklichkeit von dem Konkretissimum der erkenntnistheoretischen Wirklichkeit trennt. Dessenungeachtet hören wir nicht auf, diese methodisch herauspräparierte Kulturwelt, trotz ihrer Einbuße an Inhaltlichkeit und trotz ihrer gleichsam entstellenden Bezogenheit auf Kulturbedeutungen, als Wirklichkeit anzusehen, was hinsichtlich der konkreten historischen Realitäten wohl jeder unbedenklich zugeben dürfte.

Aber auch die Objekte der einzelnen formalistischen Kulturdisziplinen, bei denen die künstliche Entfremdung von dem im erkenntnistheoretischen Sinne ursprünglichen Wirklichkeitssubstrat noch unendlich viel weiter fortgeschritten ist, scheuen wir uns nicht als *Realitäten* anzusprechen. Wir bilden den eigentümlichen Begriff der *Kulturrealität* und zwar in diesem Falle der abstrakten *Partialrealität*, die wir den konkreten Kultur-

realitäten der Geschichte gegenüberstellen. An diesem Punkte steht nun die Logik der formalistischen Kulturdisziplinen vor einer ihrer schwierigsten Aufgaben. Sie wird sich nämlich durchgehends die Frage vorzulegen haben, inwieweit die kulturwissenschaftliche Bearbeitung bloß bis zu den auf Kulturbedeutungen bezogenen „Realitäten" vordringt und inwieweit sie das Reich reiner losgelöster Bedeutungen selbst zu ihrem Endziel macht. Die, wie Lotze glaubt, schon von Plato erkannte Gegensätzlichkeit von Realität und Bedeutung muß hier in einem ganz eingeschränkten empiristischen Sinne für die Methodologie fruchtbar gemacht werden.

Auf einem Gebiete ist dies bereits mit dem größten Erfolg durchgesetzt worden, nämlich für die Rechtswissenschaft durch die Trennung von Sozialtheorie und Jurisprudenz. Das Recht im sozialen Sinne gilt als „realer" Kulturfaktor, das Recht im juristischen Sinne als Inbegriff von nur gedachten Bedeutungen. Die Abstraktheit der juristischen Welt muß deshalb in einem komplizierteren Sinne behauptet werden als die der sozialtheoretisch erforschbaren Objekte. Der Sozialtheoretiker oder auch der Rechtshistoriker nimmt eine „reale" Abgrenzung des Rechts gegen Sitte, Gewohnheit und andere Lebensäußerungen eines Volkes vor. Gar keinen Sinn hat es dagegen, von einer Norm, die bloß gilt, zu meinen, sie könne sich mit anderen isolierbaren Seiten des Kulturlebens zu einer selbständigen Realität ergänzen. Für den Juristen ist darum begrifflich die soziologische oder rechtsgeschichtliche Grenzregulierung eine bloße Voraussetzung und Vorarbeit — mag sie auch aus wissenschaftstechnischen Gründen von ihm selbst mit besorgt werden. Denn ihm kommt es lediglich darauf an, den gedankenmäßigen Inhalt der Normen, die auf Grund sozialtheoretischen Urteils als „Recht" erkannt sind, in einen systematischen Zusammenhang zu bringen. Die These vom juristischen „Rechtsformalismus" kann sich somit nur auf eine ideelle Vergleichung juristischer Bedeutungen mit dem vom Recht ergriffenen vorjuristischen „Substrat" beziehen, das stets in den konkreten und abstrakten Kulturrealitäten sowie in den Realitäten des gewöhnlichen „Lebens" liegen muß. Die juristische Isolierungs- und Systematisierungstendenz ist darum von der typisierenden Methode der meisten übrigen Sozialwissenschaften noch unterschieden und kann erst im folgenden genauer charakterisiert werden.

Zu den bekanntesten sozialwissenschaftlichen Rechtstheorien gehört die Marxistische Lehre. Neuerdings hat der Marxist Karner die Einordnung des Rechts in den Kausalnexus aller nichtrechtlichen Phänomene, die Erforschung seiner „sozialen Wirksamkeit" für das einzige der Wissenschaft würdige Thema erklärt gegenüber jeder bloß dogmatisch-technischen Bewältigung des juristischen Stoffes. In der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts entstand eine allgemeine, auch von Nationalökonomen unterstützte Auflehnung gegen die Alleinherrschaft einer, wie man glaubte, um die realen Lebensverhältnisse unbekümmerten „Dogmatik", eine lebhafte Bewegung in der Rechtswissenschaft, die sich in der allmählichen Entwicklung der Schriften Jherings deutlich widerspiegelt. Die Methodologie der soziologischen Rechtstheorien geht jedoch so sehr in der allgemeinen Logik der sozialwissenschaftlichen Kulturdisziplinen auf, daß sie in unserer auf die Methodologie der Jurisprudenz sich beschränkenden Darstellung nicht weiter berücksichtigt werden kann.

In der Entgegensetzung von Realitäts- und Bedeutungsforschung zeigt sich der Parallelismus philosophischer und empiristischer Wissenschaftstendenzen in seiner verwirrendsten Gestalt. Nur allzunahe liegt der Gedanke an den letzten spekulativen Gegensatz von Sollen und Sein, Normen und Naturgesetzen, normativer und genetischer Betrachtungsweise, und häufig — z. B. von Jellinek, Kistiakowski, Kohlrausch, Eltzbacher — ist dieser allgemeinste Methodendualismus zur Charakterisierung der Jurisprudenz verwertet worden. Allein es gäbe keine verderblichere Verwischung methodologischer Grenzlinien, als wenn über all den unbezweifelbaren Analogien andrerseits die Vieldeutigkeit des Normbegriffes, die Kluft zwischen seinem philosophischen und seinem empirischen Sinn, übersehen würde und dadurch die Jurisprudenz als „Normwissenschaft" etwa unvermerkt in einen Gegensatz zu den rein empirischen Disziplinen geriete. Gewiß hat die Jurisprudenz ebenso wie die Philosophie nicht ein Existierendes, sondern ein bloß Bedeutendes, nicht ein Seiendes, sondern ein Seinsollendes, ein Befolgung Heischendes zum Objekt. Aber während dieser Sollenscharakter in der Philosophie einer absoluten Werthaftigkeit entstammt, für die es keine empirische Autorität gibt, hat er in der Jurisprudenz seinen formellen

Grund in positiver Anordnung durch Gemeinschaftswillen. Das von Stammler und Eltzbacher gerade in diesem Zusammenhange mit Recht hervorgehobene Moment der empirischen Gegebenheit, des tatsächlichen Bestehens, ist nicht etwa, wie es bei Jellinek und Kistiakowski zuweilen den Anschein hat, bloß für die soziale Seinslehre, sondern grade auch für die juristische Sollenslehre vom Recht relevant. Höchstens die formelle Naturrechtstheorie, die das juristische Sollen unmittelbar aus dem absoluten Werte folgert, hätte, wie im vorigen Abschnitt bereits bemerkt wurde, Grund, die Jurisprudenz mit den „Normwissenschaften" der Logik und der Ethik in eine Linie zu stellen. Für uns dagegen kann die juristische Wissenschaft nur die ganz unvergleichbare Methode eines rein empiristischen Operierens mit einer gedachten Welt von Bedeutungen darstellen.

Der genaueren Betrachtung der juristischen Methode muß die Bemerkung vorausgeschickt werden, daß die Existenz einer vorwissenschaftlichen Begriffsbildung nirgends eine so große Rolle spielt wie auf juristischem Gebiet. Es gibt — wenn man von der Wissenschaft selbst absieht — keine Kulturerscheinung, die sich als begriffsbildender Faktor auch nur annähernd mit dem Recht vergleichen ließe. Das Recht *selbst* nimmt bereits eine weitgehende Auseinandersetzung zwischen sich und der außerrechtlichen Wirklichkeit vor und bildet Begriffe von so hoher technischer Vollendung, daß sie sich oft nur dem Grade nach von denen der Wissenschaft unterscheiden und der wissenschaftlichen Bearbeitung zuweilen nichts anderes als die bloße Fortsetzung des vom Gesetz begonnenen Formungsprozesses übrig lassen. Sind doch auch umgekehrt zu allen Zeiten Ergebnisse der Wissenschaft zu kodifiziertem Recht geworden. Alle bisherigen Versuche einer juristischen Methodenlehre von Ihering bis zur Gegenwart haben diesen im Recht selbst steckenden begriffsbildenden Geist anerkannt und deshalb häufig zwischen einer Logik des Rechts und einer Logik der Rechtswissenschaft nicht einmal terminologisch einen Unterschied gemacht. —

Die juristische Methodologie im weiteren Sinne, als Kritik sowohl der rechtlichen als der rechtswissenschaftlichen Begriffsbildung, hat zwei Hauptthemata: sie untersucht in erster Linie die eigentümliche und einheitliche Stellungnahme des

Rechts und der Jurisprudenz zum vorjuristischen Lebens- und Kultursubstrat, also die Umprägung des vorrechtlichen Materials in Rechtsbegriffe, in zweiter Linie den systematischen Zusammenhang der juristischen Begriffe untereinander oder die Systemform der Jurisprudenz.

Die neueren Ansätze zu einer Logik der Rechtswissenschaft haben hauptsächlich den Erfolg gehabt, das von der Jurisprudenz stets angewandte teleologische Prinzip auch in der methodologischen Besinnung ausdrücklich zum Bewußtsein zu bringen. Insbesondere hat Jellinek Sigwarts Ausführungen über teleologische Einheitsprinzipien für eine „Kritik der juristischen Urteilskraft" zu verwenden gesucht. Schon das Substrat des Rechts fällt ja fast niemals mit der ursprünglichen psychophysischen Gegebenheit zusammen. Dem Bereiche des praktischen Lebens, der sozialen und wirtschaftlichen, sowie der höheren genossenschaftlichen Gebilde angehörend, ist es vielmehr durchweg schon von teleologischen Momenten durchsetzt. Mit Benützung Iheringscher Gedanken hat Rickert den Zweck des Rechts als Prinzip der im juristischen Sinne „wesentlichen" Begriffsmerkmale bezeichnet, und G. Rümelin sowie Zitelmann haben darauf hingewiesen, daß hier wie stets der Wissenschaft die Aufgabe erwächst, die unbestimmte Allgemeinheit des vorwissenschaftlichen Denkens zu überwinden. Die Methodologie wird in Zukunft noch genauer zu ergründen haben, wie der Jurisprudenz, der doch begriffliche Exaktheit nachgerühmt wird, dieser Präzisierungsprozeß gerade in den Schranken der wert- und zweckbeziehenden Methode gelingt. So viel aber ist von den meisten Juristen und Rechtsphilosophen seit Savigny, Puchta und Stahl erkannt worden, daß man einen Unterschied machen müsse zwischen den vom Recht unverändert beibehaltenen, den modifizierten und endlich den neu geschaffenen Begriffen und daß alles, was in den Bereich des Rechts gerät, seinen naturalistischen, von Wertbeziehungen freien Charakter einbüßt. Sogar die physischen Objekte fallen nicht in der Totalität ihrer Qualitäten, sondern — was Gierke gelegentlich der Vergleichung römischer und germanischer Rechtsbegriffe besonders stark betont hat — nur mit dem Inbegriff ihrer zur Willensherrschaft geeigneten Seiten unter das Recht. Die „Sache" ist mit dem Körper ebensowenig identisch wie die „Person" mit dem Menschen. In derselben Weise wird

— was hier nicht genauer dargestellt werden kann — die Gesamtheit der dem Recht zugänglichen Gegenstände gleichsam mit einem teleologischen Gespinst überzogen. Das methodologisch Bedeutsame hieran ist, daß die juristisch geformte Welt ganz andersartige, für die erkenntnistheoretische und naturalistische Betrachtung, oft auch für die Auffassung des Lebens unerhörte Gliederungsmöglichkeiten, neue Synthesen, neue Einheits- und Individualisierungsprinzipien kennt. Was naturalistisch ein Kontinuum ist, kann juristisch ein Diskretum, was naturalistisch eine nur kollektive Vielheit ist, juristisch eine von bloßer Summierung verschiedene Einheit sein. Die unentbehrlichste Vorbedingung für das Verständnis der juristischen Einheitsprinzipien ist die bis vor kurzem noch ganz vernachlässigte Durchforschung der sozialwissenschaftlichen Ding- und Kollektivbegriffe, die erst in letzter Zeit durch aufschlußreiche Unterstützungen Kistiakowskis in ein neues Stadium gekommen ist.

Zwei einander durchdringende Momente konstituieren das spezifisch juristische Verhalten gegenüber der Wirklichkeit: Die von Zweckbeziehungen geleitete Umsetzung des realen Substrats in eine Gedankenwelt reiner Bedeutungen und die damit verbundene Herausfaserung bloßer Teilinhalte aus der Totalität des Erlebbaren. Glänzend hat bereits Ihering diese zersetzende Funktion von Recht und Rechtswissenschaft geschildert. Sein „Geist des römischen Rechts", ein Werk, dem der Ruhm einer ersten umfassenden Untersuchung über den Rechtsformalismus gebührt, darf als eine Vermittlung zwischen manchen Bestandteilen der rechtsphilosophischen Spekulation Hegels und der positiven Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts betrachtet werden. Schon die von Kant und Hegel besonders für das Privatrecht vertretene Reduzierung aller Rechtsbeziehungen auf Willensverhältnisse war ein erster, wenn auch über das Ziel hinausgehender Versuch, die Eigenart des juristischen Abstrahierens und Isolierens begrifflich zu bestimmen. Des allgemein angenommenen, von Lassalle weiter ausgebauten Dogmas von der Entdeckung der abstrakten Persönlichkeit durch das Römertum wurde bereits im ersten Abschnitt gedacht. Aber auch im übrigen findet sich bei Hegel allenthalben die Erkenntnis des Formalismus und der „Praktikabilität" (Ihering), der technischen Geeignetheit des Rechts, leicht und gleich-

mäßig realisiert zu werden. Genau wie Hegel hat Ihering die universalhistorische Stellung Roms gezeichnet, den Konflikt zwischen dem Nationalitäts- und dem abstrakten Staats- und Rechtsprinzip, durch das die Völker der damaligen Zeit „zermalmt und zerrieben" wurden. Von Ihering stammt die eingehendste, die vorzüglichen gedrängten Bemerkungen Puchtas ergänzende Darstellung der Generalisierungs- und Gleichmachungstendenz des Rechts und seiner Zerstückelung des unmittelbaren Totaleindrucks, mit der seine Bestimmtheit und Gleichmäßigkeit sowie seine Erhebung über den bloßen Gefühlsstandpunkt zusammenhängt.

Unsere bisherige Darstellung könnte vielleicht den Anschein erwecken, als wenn das Recht nur in seiner fertigen, zusammengedrängten, in Kodifikationen formulierbaren Gestalt, als Komplex von Normen oder als „Recht im objektiven Sinne" für die Methodologie in Betracht käme. Recht und vorrechtliche Wirklichkeit schienen sich als einander niemals berührende und nur nach den logischen Beziehungen ihrer Inhaltlichkeit in abstracto miteinander vergleichbare Reiche gegenüber zu stehen. Darauf ist nämlich bisher noch gar nicht Bezug genommen worden, daß das Recht als „Recht im subjektiven Sinne" und zwar in der Form der „einzelnen, konkreten" Rechtsverhältnisse und sonstigen subjektiven Rechtsbeziehungen gleichsam in die Mannigfaltigkeit und Vereinzelung des realen Lebens hineingerissen wird. Auch in diese Seite des Verhältnisses zwischen Recht und Wirklichkeit muß die methodologische Kritik hineinleuchten, und so entsteht das neue Problem der Verschlingung von rechtlicher Bedeutung und realem Substrat im Einzelfall. Auch das Recht in seinem individualisierten und konkretisierten, in die Zeitlichkeit hineingezogenen Zustande gilt es als ein Reich reiner Bedeutungen zu begreifen, es von den realen Trägern, in denen es sich festzusetzen pflegt, abzulösen. Bei diesem Versuch macht sich eine allgemeine, in ihrer exakten Struktur noch wenig erforschte und nur dem zersetzenden Geiste des Methodologen erfaßbare Erscheinung geltend: das Verwachsensein abstrakter Inhalte mit konkreten Trägern, das den Schein realen Fürsichbestehens jener uns vortäuscht und ihre Hypostasierung im naiven Bewußtsein denn auch stets veranlaßt. Eine solche Vorspiegelung selbständiger Existenz wiederholt sich in allen

Sphären der Erkenntnis: bei der „konkreten" Kulturrealität gegenüber der Wirklichkeit im erkenntnistheoretischen Sinne, bei den abstrakten Partialrealitäten gegenüber der komplexen Kulturrealität und endlich bei den — z. B. rechtlichen — Bedeutungen gegenüber den ihnen als Substrat dienenden psychophysischen oder Kultur- und Lebensrealitäten. Marx hat damit Zusammenhängendes in seinen Ausführungen über den Fetischcharakter der Ware berührt, und Simmel hat ausführlich von den „realen Abstraktionen", von der gleichsam symbolischen Vergegenständlichung abstrakter Sozialfunktionen in objektiven Einrichtungen gehandelt. Auf naturwissenschaftlichem Gebiet stellen z. B. die astronomischen Objekte analoge Kristallisationen bloß quantitativer Beziehungen an konkreten Gebilden dar, und ähnlich verhalten sich die zeichnerischen Darstellungen geometrischer Figuren zu den in ihnen ausgedrückten rein mathematischen Verhältnissen. Gerade das letzte Beispiel mag zur Veranschaulichung unseres juristischen Problems dienen. Wie man bei der realen sinnenfälligen Individualität z. B. eines Kreises erst von den empirischen Hilfsmitteln der Zeichnung wie Papier, Tinte, Wandtafel, Kreide usw. absehen muß, um zur mathematischen Individualität dieser Figur zu gelangen, so muß man von dem realen Gesamtbestande z. B. eines einzelnen Kaufes erst die Einzelheiten des physischen Ereignisses, die psychischen Begleiterscheinungen, die Besonderheit der historischen Situation usw. abziehen, um zur juristischen Individualität dieses Rechtsgeschäftes vorzudringen. Vortrefflich hat Brodmann den komplexen Charakter der „juristischen Tatsachen" und „Tatbestände", das beständige Ineinandergreifen von lebendiger Wirklichkeit und rechtlicher Bedeutung gekennzeichnet, das bei den nur scheinbar konkreten Rechtsakten, Rechtsausübungen, Rechtsfolgen, Rechtsverletzungen usw. stets vorliegt. Auch Schloßmann, Thon, Zitelmann u. a. sind auf diese merkwürdige Verquickung und geradezu an die Metaphysik des Okkasionalismus erinnernde Wechselwirkung zwischen der Welt des Seienden und des Geltenden aufmerksam geworden und haben versucht, die Denkformen des Entstehens, Vergehens, Einander-Bedingens, kurz des Zusammenhanges in der „Rechtswelt" zu begreifen. Zitelmann erklärt sich für eine kausale Verknüpftheit der rechtlichen Erscheinungen, aber, wie

er selbst hinzufügt, für eine nur nach der Analogie der „natürlichen" geschaffene „eigene juristische" Kausalität, die sich mit „keiner der sonstigen Gestaltungen des Satzes vom Grunde" deckt. Schuppe dagegen will die Kategorien der Dingheit und der Kausalität unterschiedslos auf die psychophysische und die Rechtswelt angewandt wissen, da es nach seiner Logik nur auf die Möglichkeit einer wie auch immer gearteten einheitlichen Zusammenfassung von Bewußtseinsinhalten ankommt. Auch auf dem Gebiete des Strafrechts beginnt jetzt eine methodologische Revision des Tatbestandbegriffs, Kohlrausch und Hold v. Ferneck polemisieren gegen die Vermengung des tatsächlichen Vorgangs als „realen Substrats" mit seiner „juristischen Seite", die, wie Hold v. Ferneck treffend hervorhebt, „trotz ihrer Konkretisierung", niemals ihren abstrakten Charakter verliert.

Der Hinweis auf diese unmittelbar die Rechtsprechung und mittelbar die Rechtswissenschaft angehende Verflechtung der konkretisierten Rechtswelt mit der lebendigen Wirklichkeit sollte vor allem dem Mißverständnisse vorbeugen, als ob die schroffe Gegenüberstellung der Welten des Seins und des Geltens einseitig auf das Recht im objektiven Sinne und auf eine Identifikation von Recht und Normbedeutung zugeschnitten sei oder überhaupt von irgendeiner der „allgemeinen Rechtslehre" angehörenden Theorie über das Verhältnis zwischen objektivem und subjektivem Recht abhänge.

Die teleologische Färbung sämtlicher Rechtsbegriffe läßt sich am besten an den Veränderungen und — vom bloß naturalistisch-psychologischen Standpunkt aus — unberechtigten Introjektionen studieren, die die Rechtsordnung an den psychischen Realitäten vorzunehmen genötigt ist. Das psychische Sein ist für die juristische Betrachtung in genau demselben Sinn ein bloßes in die praktische Welt des Handelns erst hineinzuverarbeitendes Material wie die Körperwelt. Gerade die Jurisprudenz ist deshalb vorzüglich zu dem Nachweis geeignet, daß die irreführenderweise „Geisteswissenschaften" genannten Disziplinen keineswegs in einer Analyse psychischer Phänomene bestehen. Jellinek hat darauf hingewiesen, daß eine Untersuchung über die Verwendung, welche die Rechtsordnung von den Willensakten der Individuen machen kann, zur Feststellung der juristischen Grundbegriffe unentbehrlich sei. Es

gibt in der Tat kaum ein juristisches Einzelproblem, dessen methodologische Beurteilung bisher nicht daran laboriert hat, daß man den Unterschied zwischen dem rein psychologischen und dem sehr veränderlichen juristischen Willensbegriff zu wenig beachtete.

Hier wird die Methodologie der Zukunft ein weites Feld für ihre Tätigkeit vorfinden. Noch fehlt jeder Versuch, die juristische Verarbeitung psychologischer Begriffe in ihre wahrhaft psychologisch-naturalistischen und in ihre teleologischen Elemente zu zerlegen. Freilich war ein solches Unternehmen von der Jurisprudenz um so weniger zu erwarten, als bisher die Logik der Psychologie ebensowenig wie diese selbst zu allgemein anerkannten Ergebnissen gekommen ist. Vielleicht können durch eine Auseinandersetzung zwischen psychologischen und teleologischen Bestandteilen beide Wissenschaften an methodologischer Selbsterkenntnis gewinnen, da in der Jurisprudenz das mit den psychischen Begriffen verschmolzene praktische Moment, von dem die naturalistische Psychologie gerade abzusehen hat, die höchste ihm überhaupt beschiedene Stufe begrifflicher Präzision erreicht.

Nur angedeutet mag noch werden, daß auch der Streit zwischen „Willens-" und „Zweckdogma" erst durch eine eingehende Berücksichtigung der hier gleichfalls hineinspielenden teleologischen Begriffsbildung entschieden werden kann. Diese durch Ihering berühmt gewordene Kontroverse ist dadurch noch übermäßig verwirrt worden, daß bisher trotz aller Anläufe dazu niemals eine klare Antwort darauf gegeben wurde, ob der Zweck, wie Laband mit größter Schärfe betont, „jenseits" der dogmatischen Rechtsbegriffe liegt und deshalb nur in den Bereich der Sozialtheorie fällt oder ob es sich hier um ein Hineinragen metajuristisch-sozialer Faktoren in die juristische Begriffsbildung handelt.

Erfreuliche Anzeichen dafür, daß die Einsicht in die Unzulänglichkeit des methodologischen Psychologismus sich allmählich auszubreiten beginnt, sind in jüngster Zeit auf dem Gebiet des Strafrechts hervorgetreten. Liepmann hat die Ansicht ausgesprochen, daß die Lösung des strafrechtlichen Kausalitätsproblems von der Erkenntnis spezifisch juristischer Ausleseprinzipien abhängig ist, und Kohlrausch hat das von Jellinek postulierte Prinzip der teleologischen Begriffsbildung

besonders für den Begriff des Erfolges (als eines „Ausschnitts aus der Reihe der sinnenfälligen Folgen unter einem juristisch relevanten Gesichtspunkt") fruchtbar zu machen gesucht. Hier ist überall bereits die richtige Auffassung angebahnt, daß die rechtlich bedeutsame „Adäquatheit" einer Verursachung nur auf praktische, in Zweckmäßigkeits- und Gerechtigkeitserwägungen begründete Kriterien abgestellt werden kann, z. B. — wie es in der zivil- und strafrechtlichen Literatur häufig geschieht — auf die durch „objektive nachträgliche Prognose" ermittelte „Vorhersehbarkeit" oder „Berechenbarkeit" eines Erfolges. Auch der so viel verhandelte Streit über die Anwendbarkeit des „philosophischen" Kausalbegriffs in der Jurisprudenz dürfte sich durch die Einsicht schlichten lassen, daß ein präziser erkenntnistheoretischer Kausalbegriff zwar der Ausgangspunkt, nicht aber der ausschließliche Zielpunkt strafrechtlicher Untersuchungen sein kann. Am schärfsten hat sich M. E. Mayer gegen die Alleinherrschaft des kriminalistischen Naturalismus gewandt; unter Anlehnung an Windelbands und Rickerts Wissenschaftsklassifikationen begreift er die Jurisprudenz als eine Art der kulturwissenschaftlichen Wertbeziehung, sucht aber dabei manche Bestandteile auch der systematischen Strafrechtswissenschaft stark der „idiographischen" Methode anzunähern.

Endlich untersteht auch das Verhältnis zwischen Ethik und Jurisprudenz der methodologischen Kritik. Es sei nur an Begriffe wie pflichtwidrige Willensbetätigung, Vorsatz, Verantwortlichkeit, Willensfreiheit erinnert. In diesem Fall würde das „Vorjuristische" in der Region der Werte liegen, die methodologische Abgrenzung auf eine Vergleichung philosophischer und empiristischer Begriffsbildung hinauslaufen.

Mit den Problemen der teleologischen Psychologie hängt die alte Streitfrage der „juristischen Person" und des Verhältnisses zwischen Einzel- und Gesamtpersönlichkeit zusammen. Hier dürfte die von Jellinek gefundene Lösung eine Klärung versprechen. Das Substrat sowohl der Einzel- als der Gesamtpersönlichkeit erscheint nach ihm in naturalistischer Beleuchtung gleicherweise als Aggregat oder Gewühl unverbundener Realitäten, dagegen in vorjuristisch-teleologischer Beleuchtung gleicherweise als selbständige, durch Zweckbeziehungen zusammengedachte Einheit, nämlich als einheitliches Indivi-

duum und als einheitlicher Verband. An diese teleologischen Gestaltungen der vorrechtlichen Realitäten lehnt sich mit Fug das Recht an und prägt in demselben Sinne im Reiche der juristischen Bedeutungen die Begriffe der Einzel- und der Gesamtpersönlichkeit. In keinem Fall bedeutet „Person" eine Fiktion, in beiden Fällen eine wissenschaftliche Abstraktion. Für das Recht gibt es nur „juristische" Personen. An die Stelle der eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος involvierenden Gegenüberstellung von „physischer" und „juristischer Person" hat die von juristischer Einzel- und Gesamtperson zu treten. Verwertet man für das Persönlichkeitsproblem gleichzeitig den Begriff der teleologischen Willenseinheit, so wird man keine mythologische Personifikation mehr darin finden wollen, daß die von der Summe ihrer Mitglieder unterschiedene Personeneinheit einen im teleologischen Sinne einheitlichen Willen haben kann.

Da die Kontroversen der positiven Wissenschaft in unserem Zusammenhang lediglich als Illustrierungen allgemeinster methodologischer Anschauungen in Betracht kommen, so möge an dieser Stelle zum Thema der juristischen Person nur noch die Polemik zwischen Gierke und Laband herangezogen werden. Die Forschungen Gierkes haben nämlich, unter einseitig methodologischen Gesichtspunkten betrachtet, hauptsächlich die Bedeutung, daß sie bei ausdrücklicher Anerkennung des abstrakten Charakters der Rechtswelt den Grad des Rechtsformalismus, also die so schwierige Frage der Anschmiegung der Rechtsbegriffe an das vorrechtliche Substrat sich bewußt zum Problem machen. Trotz aller Veränderungen und Nivellierungen, die die Rechtsordnung mit der Gliederung der vorrechtlichen Welt vornimmt, ist sie ja dennoch imstande, deren Eigentümlichkeiten und Unterschiede bis zu einem gewissen Grade in die juristische Bedeutungssphäre zu transponieren. Nach zwei Richtungen läßt sich eine solche Anschmiegung des Rechts an sein Substrat verfolgen: als Beibehaltung eines gewissen Kernes der psychophysischen Gegebenheit — so wenn natürliche Unterschiede der Sachen oder der psychischen Erscheinungen irgendwie in die juristische Gedankenwelt wirksam hineinreichen — oder zweitens als Anlehnung an die schon teleologisch geformten Lebens- und Kulturrealitäten. Hierbei ist von Wichtigkeit — Ihering, Jellinek

und Lasson haben dies bemerkt —, daß die Lebensverhältnisse bereits einen typisch gestalteten, für die rechtliche Regelung also präparierten Stoff darbieten. Als Beispiele dafür, daß das Recht die Anpassung an den Formenreichtum des Lebens in verschiedenen Intensitätsgraden ausbilden kann, mögen die Gegensätze romanistischer und germanistischer, zivilistischer und publizistischer Generalisierungsprinzipien erwähnt werden. Rosin und Stoerk halten die größere oder geringere Gleichartigkeit und Einförmigkeit der Zwecke für den Gradmesser des Formalismus.

Auch in der Polemik zwischen Laband und Gierke stehen sich in letzter Linie romanistische und germanistische Tendenzen gegenüber. Gierke macht der romanistischen Jurisprudenz den allerdings zuweilen metaphysisch eingekleideten Vorwurf, daß sie ganz so verfahre, als gäbe es kein anderes Substrat des Persönlichkeitsbegriffs als die unverbundenen, einander lediglich koordinierten Einzelwesen, wobei sie es durchaus verschmähe, die vor dem Recht liegende soziale Eingeordnetheit des einzelnen in Genossenschaften innerhalb der juristischen Sphäre irgendwie auszuzeichnen. Laband hat dagegen eingewandt, daß das eigentümliche Verhältnis der Eingliederung von Individuen in Verbände gerade zu denjenigen Momenten zu zählen sei, die ausschließlich dem Leben angehören, im juristischen Persönlichkeitsbegriff aber keinen korrespondierenden Ausdruck erhalten dürfen. Allein es ist von vornherein gar nicht einzusehen, warum soziale Substrat- und juristische Persönlichkeitsstruktur gerade im Punkte der Eingliederung gänzlich auseinanderfallen müssen, warum nicht zwischen der Gesamtperson und den Einzelpersonen personenrechtliche Beziehungen konstruiert werden dürfen, die von den zwischen unverbundenen Individuen möglichen Rechtsverhältnissen abweichen. Wenn Gierke von der juristischen Konstruktion eine feinere Anschmiegungsfähigkeit fordert und so die Möglichkeit für das Einströmen neuer Gedanken in die Rechtsbildung offen läßt, so sucht er damit noch nicht die Kluft zwischen Recht und Wirklichkeit zu überbrücken, wie er denn auch zwischen den „die tatsächliche Unterlage der Rechtspersönlichkeit“ bildenden sozialen Lebenszentren und ihren Auftreten als „Verbandpersonen“ im „Rechtsgebiet“ ausdrücklich unterscheidet.

Auch die Frage, wieweit der juristische Formalismus ohne Schaden getrieben werden kann, dürfte einer einheitlicheren Erfassung erst zugänglich werden, wenn die Methodologie stets Fühlung mit der Erkenntnistheorie behält und in einem erkenntnistheoretischen Wirklichkeitsbegriff den festen Punkt gewinnt, von dem aus die einzelnen gleichsam übereinander gelagerten Begriffsbildungsschichten sich in ihrem verschiedenen Abstand von der gemeinsamen Wirklichkeitsbasis eindeutig beurteilen lassen. Erst dann wird auch über den Aufbau, insbesondere über die „Objektivität" und „Subjektivität" der ineinandergreifenden wissenschaftlichen Synthesen Klarheit gewonnen werden. —

Während über das Verhältnis der rechtlichen Begriffswelt zum vorrechtlichen Substrat eine gewisse Übereinstimmung herrscht, gehen die Ansichten über die Wissenschafts- und Systemform der Jurisprudenz noch weit auseinander. Da bereits die „Technik" des Rechts selbst Systematisierungen des juristischen Stoffes in hoher Vollendung hervorbringt, kann auch hierin nicht eine ausschließliche Eigentümlichkeit der Rechtswissenschaft gesehen werden, und es darf nicht wundernehmen, wenn sich von jeher Zweifel gegen die Wissenschaftlichkeit der Jurisprudenz erhoben haben.

Welche Lösung diese Frage auch immer durch eine einheitliche Fixierung des kulturwissenschaftlichen Erkenntnisbegriffs finden mag, soviel darf als ausgemacht gelten, daß die Jurisprudenz auf jeden Fall hinsichtlich ihrer Selbständigkeit einen wesentlichen Vorzug vor der sonstigen Technik aufweisen müßte. Während diese nämlich die in den Dienst ihrer praktischen Zwecke gestellten rein theoretischen Kenntnisse anderswoher und zwar den Naturwissenschaften entnimmt, erzeugt die Jurisprudenz alles zur Bewältigung ihrer praktischen Aufgabe Erforderliche durch eine nur ihr eigentümliche Begriffswelt, die es sich wohl verlohnt, methodologisch zu beleuchten. Freilich wird die Methodologie überall den praktischen Beruf des Rechts im Leben als systembildenden Faktor anzuerkennen haben und sich nicht dazu versteigen dürfen, das Logische im Recht anders als in seiner Durchdringung mit dem Praktischen zu verstehen. Mit der Forderung exakter Erforschung der logischen Struktur der Rechtswissenschaft wird der mit Recht verspotteten „Begriffsjurisprudenz" keineswegs das Wort geredet.

Man kann der Jurisprudenz eine selbständige Bedeutung zunächst in einem formalen Sinne zuschreiben, nämlich eine Selbständigkeit gegenüber dem Recht, namentlich gegenüber dem Gesetz. Trotz seines auch für die Wissenschaft richtunggebenden Charakters beansprucht das Gesetz dennoch in gewisser Hinsicht lediglich die Stellung eines bloßen Materials, an dem noch gedeutet, dessen Zuverlässigkeit noch geprüft werden kann. Es gibt ein Auseinanderfallen von Recht und Gesetz. Nicht das Gesetz, sondern das Recht bildet das Objekt der Rechtswissenschaft. Das Gesetz ist neben dem Gewohnheitsrecht, der richterlichen Gesetzesanwendung und anderen Anhaltspunkten nur eins der Indizien, aus denen die Jurisprudenz das dahinter steckende System der zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Gemeinschaft in Wahrheit „geltenden", „vom Gesetzgeber gewollten", also durchaus „positiven" Rechtsnormen erst durch zum Teil schöpferische Arbeit gewinnen muß. Es liegt außerhalb des Rahmens dieser Skizze, von all den gegenwärtigen Untersuchungen über Gesetzesauslegung, Analogiebildung, Lücken im Recht, Gesetz und Gewohnheitsrecht, Gesetz und Richteramt, freie Rechtsschöpfung usw. auch nur ein andeutendes Bild zu geben.

Am wenigsten ergiebig zeigt sich die gegenwärtige Methodologie, wenn man von ihr über die materiale Selbständigkeit der Jurisprudenz, über die inhaltliche Eigenart, die den spezifisch juristischen Systematisierungsformen im Unterschiede zu den Systembildungen sonstiger Wissenschaften zukommt, Aufschlüsse erwartet. Iherings Ausführungen über die „Präzipitation der Rechtssätze zu Rechtsbegriffen" gehören trotz aller berechtigten Einwendungen, die man gegen ihre bilderreiche naturwissenschaftliche Terminologie erhoben hat, wohl immer noch zu den gelungensten Charakterisierungen des juristischen Denkens. Über die Umsetzung der ursprünglichen imperativen Form in die wissenschaftliche Urteils- und Begriffsform, über die Zerlegung des Zusammengesetzten in seine einfachsten Bestandteile, über die juristische „Konstruktion" u. a. gibt es eine Menge gedankenreicher Untersuchungen. Aber es scheint trotzdem, als ob dabei das eigentliche Geheimnis der juristischen Systemform zwar von dem durch die wissenschaftliche Praxis damit vertrauten Fachmann unmittelbar mitgefühlt, aber noch nicht zu einem logischen Ausdruck objektiviert worden sei.

Desgleichen sind, z. B. von G. Rümelin, von Wundt und neuerdings besonders von Radbruch, die allgemeinsten, von allen Wissenschaften geltenden logischen Schemata wie Deduktion, Reduktion, Induktion, Klassifikation in ihrer Anwendung auf die Jurisprudenz dargestellt worden. Allein so lehrreich solche Versuche einer ersten logischen Beherrschung des Rechtsstoffes auch zweifellos sind, gerade die individuelle juristische Nuance dieser formallogischen Prinzipien wird dabei nicht immer scharf genug gekennzeichnet. Auch hier ist die einseitige Orientierung der bisherigen Logik an den Naturwissenschaften der böse Schaden der Methodologie gewesen. Häufig wird übersehen, daß die den juristisch geformten Stoff zu höheren systematischen Bildungen fortgestaltenden Operationen in ähnlicher, nur noch verwickelterer Weise von dem teleologischen Grundcharakter des Rechts durchherrscht werden wie die ursprünglichen, dem vorrechtlichen Substrat gegenüber betätigten juristischen Bearbeitungsfunktionen.

Klompliziert ist die methodische Stellung der Rechtsgeschichte. Um sie genau zu bestimmen, wird man den Begriff der historischen Kulturdisziplin mit relativ systematischen Bestandteilen zu konstruieren haben, ein Analogon zu dem von Rickert untersuchten Begriff der Geschichtswissenschaft mit relativ naturwissenschaftlichen Bestandteilen. Sodann aber erwachsen noch besondere Schwierigkeiten daraus, daß diese Disziplin entweder als Geschichte der sozialen oder als Geschichte der juristischen Rechtswirklichkeit gedacht sein und endlich als Dogmengeschichte einen Zweig der Wissenschaftsgeschichte bilden kann. Es ist oft, z. B. von Ihering und Arnold, bemerkt worden, daß die Rechtsgeschichte, sobald sie nicht im ausschließlichen Dienst der Dogmatik steht, die Tendenz haben muß, die juristischen Abstraktionen im Zusammenhang mit der Totalität des Lebens zu begreifen.

Endlich hat die Logik der Jurisprudenz auch das Verlangen der Gegenwart nach einer „allgemeinen Rechtslehre", die Forderung, daß das Ganze der Rechtswissenschaft zu seinem „allgemeinen Teil" komme, methodologisch zu analysieren. Hierbei muß dem bereits am Anfang dieses Aufsatzes erwähnten, besonders von Stammler bekämpften Irrtum entgegengetreten werden, es könne die empirische Forschung durch bloße Steigerung und Generalisierung des Systematisierens plötzlich in „Philosophie" umschlagen.

Der Dualismus sozialwissenschaftlicher und juristischer Betrachtungsweise dringt auch in die obersten Begriffe der rechtswissenschaftlichen Prinzipienlehre ein und erzeugt die Spaltung in eine allgemeine Soziallehre des Rechts und in eine allgemeine Jurisprudenz, die jetzt beide noch ungeschieden mit einer Menge anderer Wissenschaftsbruchstücke in der „allgemeinen Rechtslehre" zusammengeworfen werden. Der allgemeinen Jurisprudenz stehen zwei einander gegenseitig ergänzende Mittel zu Gebote: die alle historischen Rechtsordnungen umspannende vergleichend dogmatische Behandlung und die aus einer Analyse der spezielleren Begriffe sich herausarbeitende Gewinnung der juristischen Grundbegriffe. Die Rechtsvergleichung kann aber nicht nur juristisch-dogmatisch, sondern auch ethnologisch und soziologisch betrieben werden, und mit diesen Gegensätzen kreuzen sich die Unterschiede systematischer und historischer Methode. Überhaupt nicht zur vergleichenden, das „rationell Verwandte" zusammenstellenden Rechtswissenschaft gehört, wie Leist treffend bemerkt hat, die auf einmalige Zusammenhänge zwischen verschiedenen Rechtsordnungen, also auf ein ausschließlich historisch Verwandtes, gerichtete Forschung, z. B. die „arische Stammesrechtsgeschichte".

Rechnet man, wie hier geschehen ist, die allgemeine Rechtslehre lediglich zum Untersuchungsobjekt der Methodologie, so ist damit nicht nur die sozialwissenschaftliche und kulturgeschichtliche Behandlung der lebendigen Zusammenhänge des Rechts mit den übrigen Lebensmächten aus der Philosophie verwiesen, sondern es bleiben auch die allgemeinsten juristischen, das Verhältnis von Recht und Staat, Recht und Zwang, objektivem und subjektivem Recht usw. betreffenden Probleme der empirischen Wissenschaft überlassen.

Nicht hierüber, sondern allein über die rein methodologischen Versuche der Jurisprudenz, ihr eigenes Wesen zu verstehen, sollte in den vorangegangenen Zeilen berichtet werden. Noch besteht die Methodologie der Rechtswissenschaft nur in einer Reihe zerstreuter Bemerkungen. Aber der gerade gegenwärtig in der Jurisprudenz stark hervortretende Trieb nach logischer Selbstbesinnung berechtigt zu der Erwartung, daß sie sich in Zukunft zu einem Ganzen fügen werden.

Literatur.

Abschnitt I.

Die Philosophie des Rechts.

Ahrens, H., Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates. 6. Aufl. 2 Bde. 1870.

Bergbohm, C., Jurisprudenz und Rechtsphilosophie. 1892.

Cathrein, V., Moralphilosophie. 4. Aufl. 2 Bde. 1904.

Cohen, H., Ethik des reinen Willens. 1904.

Gierke, O., Johannes Althusius. 2. Ausg. 1902.

Jellinek, G., Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe. 1878.

Lasson, A., System der Rechtsphilosophie. 1882.

Schuppe, W., Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie. 1882.

Simmel, G., Philosophie des Geldes. 1900.

Stahl, Fr. J., Philosophie des Rechts. 4. Aufl. 3 Bde. 1870.

Stammler, R., Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. 2. Aufl. 1906.

— Die Lehre von dem richtigen Rechte. 1902.

Tönnies, F., Gemeinschaft und Gesellschaft. 1887.

Abschnitt II.

Zur allgemeinen Methodologie der Kulturwissenschaften.

Dilthey, W., Einleitung in die Geisteswissenschaften. 1. Bd. 1883.

Münsterberg, H., Grundzüge der Psychologie. 1. Bd. 1900.

Rickert, H., Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. Aufl. 1904.

— Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1896/1902.

— Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 1899.

Simmel, G., Das Problem der Soziologie. Schmollers Jahrbuch für Gesetzgeb., Verw. und Volksw. Bd. 18. 1894.

— Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 2. Aufl. 1905.

Weber, M., Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. Arch. f. Sozialw. u. Sozialpol. Bd. 1. 1904.

Windelband, W., Geschichte und Naturwissenschaft. 3. Aufl. 1904.

Zur Methodologie der Jurisprudenz.[1]

Arnold, W., Kultur und Rechtsleben. 1865.

Bierling, E. R., Juristische Prinzipienlehre. 3 Bde. 1894. 1898. 1905.

Brodmann, E., Vom Stoffe des Rechts und seiner Struktur. 1897.

Eltzbacher, P., Über Rechtsbegriffe. 1900.

— Die Handlungsfähigkeit. 1. Bd. 1903.

[1]) Die im folgenden genannten Schriften sind lediglich um ihrer rein methodologischen Bestandteile willen ausgewählt.

Gierke, O., Das deutsche Genossenschaftsrecht. 3 Bde. 1868—1881.
— Die Genossenschaftstheorie und die deutsche Rechtsprechung. 1887.
— Deutsches Privatrecht. 1. Bd. 1895.
— Labands Staatsrecht und die deutsche Rechtswissenschaft. Schmollers Jahrb. für Gesetzg., Verw. u. Volksw. Bd. 7. 1883.
Hold von Ferneck, A., Die Rechtswidrigkeit. 1903.
Ihering, R., Geist des römischen Rechts. 4. u. 5. Aufl. 3 Tle. 1881 bis 1891.
— Der Zweck im Recht. 2. Aufl. 2 Bde. 1884/1886.
— Unsere Aufgabe. Jahrbücher für Dogmatik des heutigen römischen und deutschen Privatrechts. 1. Bd.
Jellinek, G., Die rechtliche Natur der Staatenverträge. 1880.
— Gesetz und Verordnung. 1887.
— System der subjektiven öffentlichen Rechte. 2. Aufl. 1905.
— Allgemeine Staatslehre. 2. Aufl. 1905.
Karner, J., Die soziale Funktion der Rechtsinstitute. 1904. (Marx-Studien hrsg. v. Adler und Hilferding.)
Kistiakowski, Th., Gesellschaft und Einzelwesen. 1899.
Knapp, L., System der Rechtsphilosophie. 1857.
Kohlrausch, E., Irrtum und Schuldbegriff im Strafrecht. 1. Tl. 1903.
Laband, P., Beiträge zur Dogmatik der Handelsgesellschaften. Zeitschr. f. d. ges. Handelsrecht. Bd. 30. 1885.
Leist, B. W., Altarisches jus gentium. 1889.
Liepmann, M., Einleitung in das Strafrecht. 1900.
Mayer, M. E., Die schuldhafte Handlung. 1901.
— Rechtsnormen und Kulturnormen. 1903.
Neumann, G. A., Prolegomena zu einem System des Vermögensrechts. 1903.
Pachmann, S., Über die gegenwärtige Bewegung in der Rechtswissenschaft. (Aus dem Russischen übersetzt.) 1882.
Puchta, G. F., Cursus der Institutionen. 1. Bd. 10. Aufl. 1893.
Radbruch, G., Der Handlungsbegriff in seiner Bedeutung für das Strafrechtssystem. 1904.
Rickert, H., Zur Lehre von der Definition. 1888.
Rosin, H., Souveränetät, Staat, Gemeinde, Selbstverwaltung. Annalen des Deutschen Reiches. 1883.
Rümelin, G., Juristische Begriffsbildung. 1878.
Schloßmann, S., Die Lehre vom Vertrag. 1876.
Schuppe, W., Der Begriff des Rechts. Grünhuts Zeitschr. f. d. Privat- u. öffentl. Recht d. Gegenw. Bd. 10. 1883.
Stoerk, F., Zur Methodik des öffentlichen Rechts. 1885.
Thon, A., Rechtsnorm und subjektives Recht. 1878.
Wundt, W., Logik. 2. Bd. 2. Abt. 2. Aufl. 1895.

Geschichtsphilosophie.

Von Heinrich Rickert.

Einleitung.

Die philosophischen Wissenschaften stehen am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts zum großen Teil noch im Zeichen der Restauration. Ihr letzter Aufschwung war von dem Wiedererwachen des Interesses für Kant abhängig, und auch die Gedanken, mit denen die an Kant orientierte Philosophie heute zu kämpfen hat, sind nicht erst in unserer Zeit entstanden, sondern stammen aus einer noch früheren Periode der philosophischen Entwicklung. Gilt es doch meist, den Naturalismus der „Aufklärung", den Kants Idealismus nicht definitiv zu besiegen vermocht hat, von neuem zurückzudrängen. Ebenso darf, wenn jemand behaupten wollte, daß auch Kant zum Teil wenigstens überwunden sei, nicht gesagt werden, daß erst kürzlich geschaffene Ideen dies vollbracht haben, sondern fast jeder wirkliche Fortschritt über Kant hinaus liegt im wesentlichen in der Richtung, die bereits von Kants unmittelbaren Nachfolgern, den deutschen Idealisten, eingeschlagen war, und an die man heute

Anmerkung zur zweiten Auflage. Die vor zwei Jahren zum ersten Mal gedruckte Abhandlung ist mit Verbesserungen und Zusätzen versehen, die hauptsächlich einigen Einwänden gegen die hier vertretenen und erfreulicherweise viel umstrittenen Ansichten begegnen sollen. An meinem Gedankengange sonst irgendeine Veränderung vorzunehmen, fand ich keine Veranlassung. Dabei weiß ich natürlich wohl, daß ich besonders einigen in der letzten Zeit erschienenen eingehenden und lehrreichen Kritiken nicht ganz gerecht werden konnte: für eine gründliche polemische Auseinandersetzung war in dieser Festschrift, die jetzt zu einer Gedenkschrift geworden ist, kein Platz. Ich hoffe dies aber an anderer Stelle nachzuholen. Das stark vermehrte Literaturverzeichnis will auch jetzt natürlich nicht vollständig sein. Unter den kleineren Abhandlungen aus neuerer Zeit habe ich hauptsächlich solche ausgewählt, die meine Ansichten bekämpfen, um so dem Leser Gelegenheit zu geben, das kennen zu lernen, was gegen den schon früher und hier von mir vertretenen geschichtsphilosophischen Standpunkt vorgebracht ist.

wieder anzuknüpfen beginnt. Aus diesem Grunde hat das Studium der Geschichte der Philosophie in unseren Tagen eine große Bedeutung, und deshalb haben wir einen Mann wie Kuno Fischer gefeiert, der nicht nur zur Wiederbelebung des Verständnisses für Kant soviel beigetragen, sondern auch die Gedanken seiner großen Jünger unserer Zeit wieder näher gebracht hat.

Man braucht nicht zu fürchten, daß wir den Entwicklungsgang von Kant zu Fichte, von diesem zur Romantik Schellings oder Schopenhauers und von dort weiter zu Hegel noch einmal durchzumachen hätten. So wie sie vorliegen, können wir die Systeme der Vergangenheit nicht brauchen. Unsere neue Zeit bringt neue Fragen, die neue Antworten verlangen, und noch niemals hat sich etwas im geschichtlichen Leben wiederholt. Aber der Einsicht sollte man sich nicht verschließen, daß der kantische und nachkantische Idealismus einen Schatz von Gedanken enthält, der noch lange nicht vollständig ausgemünzt ist, und aus dem wir eine Fülle wertvoller Anregungen holen können, wenn wir mit den philosophischen Problemen unserer Zeit zu ringen haben.

Für keine philosophische Disziplin gilt dies mehr als für die Geschichtsphilosophie. Obwohl in letzter Zeit das Interesse für sie außerordentlich gewachsen ist und immer mehr zu wachsen scheint, darf sie, wenigstens mit Rücksicht auf ihre Grundbegriffe, nicht den Anspruch erheben, daß sie Unerhörtes, Neues lehre. Gerade die Spekulationen, die für besonders „modern“ gelten, zehren fast nur von Gedanken, die schon in der Aufklärung ihre Formulierung gefunden haben, und ebenso muß auch die Richtung, welche diese Aufklärungstendenzen bekämpft, dankbar anerkennen, daß einige ihrer besten Waffen ihr zum Teil von Kant, zum noch größeren Teil von nachkantischen Idealisten, besonders von Fichte und Hegel, geschmiedet worden sind. Wer daher ein Bild von der gegenwärtigen Lage der Geschichtsphilosophie und ihren Bewegungen, von ihren Hauptproblemen und den verschiedenen Richtungen ihrer Lösung erhalten will, könnte zur Gewinnung der Grundbegriffe versuchen, die Fäden rückwärts zu verfolgen, die zum deutschen Idealismus und dann noch weiter in die Vergangenheit hinein bis zur Aufklärung führen. Aber auch auf geschichtsphilosophischem Gebiet wird es sich nicht um

eine bloße Wiederherstellung des Früheren handeln. Man braucht nur an die Entwicklung der Geschichtswissenschaft im neunzehnten Jahrhundert zu denken, um das einzusehen, und jedenfalls müssen wir in den Systemen der Vergangenheit das dauernd Wertvolle von dem „historisch" Gewordenen, insbesondere von den Rückfällen in einen metaphysischen Dogmatismus, scheiden. Das aber ist gerade für die Geschichtsphilosophie erst zum Teil getan. Es wird noch mehrerer Untersuchungen von der Art bedürfen, wie sie z. B. für Fichtes Idealismus und die Geschichte von Lask angestellt worden sind, bis die dauernde Bedeutung dieser Gedanken hervortritt. Schon aus diesem Grunde ist für einen kurzen Überblick über die Gegenwart die geschichtliche Orientierung nicht geeignet.

Und auch abgesehen davon empfiehlt es sich hier nicht, nur historisch zu verfahren. Trotz aller Dankbarkeit, die wir für unsere philosophische Vergangenheit empfinden, trotz aller Anerkennung ihrer Überlegenheit an schöpferischer Originalität, ist es dringend zu wünschen, daß wir aus dem Zustande des Epigonentums wieder hinauskommen, daß wir nicht nur vom Zeitalter der Aufklärung zum Zeitalter Kants fortschreiten, sondern versuchen, unsere eigenen Wege zu gehen, und gerade die Geschichtsphilosophie hat vielleicht am meisten Veranlassung, hervorzuheben, daß der Philosoph niemals nur Historiker sein, daß die Philosophie niemals in der Geschichte stecken bleiben darf. So sei denn hier die Vergangenheit beiseite gelassen und eine systematische Orientierung versucht.

Doch auch auf diesem Wege begegnen uns Schwierigkeiten. Die intensive Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie hat nicht nur einen großen Reichtum an philosophischen Ideen sondern auch eine erhebliche Verwirrung gebracht und damit eine Unsicherheit, die sich auf die elementarsten Begriffe unserer Arbeit erstreckt. Auf die Frage, was Philosophie überhaupt sei, gibt es keine Antwort, die sich allgemeiner Anerkennung erfreut, und was für das Ganze gilt, wird für die Teile gelten. Wollen wir daher ohne Willkür verfahren, so werden wir uns zunächst die verschiedenen Bedeutungen, die man mit dem Worte Geschichtsphilosophie verbinden kann, zu vergegenwärtigen und unseren Begriff dieser Wissenschaft zu rechtfertigen haben.

Drei Begriffe heben sich vor allem deutlich heraus. Von der Philosophie überhaupt sagt man, daß sie die Wissenschaft vom Allgemeinen sei im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften. Philosophieren kann dann heißen, eine Gesamterkenntnis der Wirklichkeit suchen, den Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis geben. Bestimmt man hiernach die Aufgaben einer Philosophie der Geschichte, so hat sie, während die historischen Einzelwissenschaften es mit den besonderen Gebieten des geschichtlichen Lebens zu tun haben, das von ihnen Gefundene zu einem einheitlichen Gesamtbilde, zu einem Überblick über das Ganze, kurz zu einer „allgemeinen Geschichte" zusammenzufassen. Geschichtsphilosophie in dieser ersten Bedeutung des Wortes würde also soviel wie Universalgeschichte oder „Weltgeschichte" heißen.

Die Allgemeinheit einer Darstellung kann aber verschieden verstanden werden. Stellt man, um wieder an den Begriff der Philosophie überhaupt anzuknüpfen, ihr die Aufgabe, Gesamterkenntnis der Wirklichkeit zu geben, so wird man nicht meinen, daß sie die ganze inhaltliche Fülle des von den Einzelwissenschaften erkannten Materials in sich aufzunehmen habe. Ihre Allgemeinheit muß vielmehr stets mit einer Verallgemeinerung in dem Sinne verbunden sein, daß der Inhalt des Spezialwissens in mehr oder minder hohem Grade dabei verloren geht, und schließlich läßt sich diese Verallgemeinerung so weit treiben, daß nur noch die allgemeinen „Prinzipien" zum Gegenstande der Untersuchung werden. Daraus ergibt sich auch ein neuer Begriff der Geschichtsphilosophie. Diese Disziplin hat dann den besonderen Inhalt des geschichtlichen Lebens beiseite zu lassen, um nach seinem allgemeinen „Sinn" oder nach seinen allgemeinen „Gesetzen" zu fragen. Auch ohne daß die Begriffe des Sinnes und des Gesetzes näher bestimmt sind, entsteht so der Begriff einer Wissenschaft von den historischen Prinzipien, der sich scharf gegen den Begriff der Universalgeschichte abhebt.

Und einen dritten Begriff gewinnt man endlich, wenn Geschichte nicht das Geschehene selbst, sondern die Darstellung des Geschehens oder die Geschichtswissenschaft bedeutet. Dieser Begriff steht ebenfalls in Übereinstimmung mit einer vielfach vertretenen Ansicht von den Aufgaben der Philosophie überhaupt, wonach sie, besonders in ihrem theoretischen Teile,

nicht so sehr die Dinge selbst, als vielmehr das Wissen von den Dingen zu ihrem Objekte zu machen hat. Die Geschichtsphilosophie kann also auch als Wissenschaft vom geschichtlichen Erkennen oder als ein Teil der Logik im weitesten Sinne des Wortes angesehen werden.

Vielleicht wird man noch eine Disziplin vermissen, die von der Bedeutung des geschichtlichen Denkens für die Behandlung der allgemeinen Probleme der Weltanschauung und Lebensauffassung handelt. Doch diese Fragen werden leicht zu beantworten sein, wenn die bisher angegebene Arbeit getan ist, und zur Aufstellung einer vierten Art von Geschichtsphilosophie besteht deshalb kein Grund. Wohl aber scheinen in der Tat die Universalgeschichte, die Lehre von den Prinzipien des geschichtlichen Lebens und die Logik der Geschichtswissenschaft drei gleichberechtigte Wissenschaften zu sein, von denen jede ihre besonderen Probleme hat, und die doch alle das Recht auf den Namen der Geschichtsphilosophie besitzen.

Sieht man jedoch genauer zu, so ergibt sich bald ein anderes Bild. Wie soll die Universalgeschichte neben den einzelnen historischen Disziplinen bestehen? Ist sie zu denken als bloße Summierung des von ihnen Gefundenen? Gewiß nicht. Zum mindesten wird man von ihr verlangen, daß sie das geschichtliche Ganze einheitlich darstelle. Was aber ist dieses Ganze, worin besteht das Prinzip seiner Einheit und seiner Gliederung? Durch solche Fragen wird die erste Art der Geschichtsphilosophie bei der Behandlung ihrer Grundbegriffe auf die zweite Art hingewiesen. Aber auch die Begriffe, welche die Prinzipienwissenschaft zur Bestimmung ihrer Aufgabe braucht, dürfen nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden, und zwar weder wenn man dabei an allgemeine „Gesetze" denkt, unter die alles geschichtliche Leben gebracht werden soll, noch wenn man einen einheitlichen „Sinn" dem Ganzen der geschichtlichen Entwicklung zugrunde legen will. In diesen Begriffen stecken Probleme. Während es jeder für selbstverständlich hält, daß man nach Gesetzen der Natur forscht, wird die Möglichkeit, historische Gesetze aufzustellen, entschieden bestritten, und, abgesehen davon, wie kommt es, daß auf naturwissenschaftlichem Gebiete die Gesetze von den Einzelwissenschaften selbst gesucht werden, während für die Geschichte diese Aufgabe einer philosophischen Disziplin zufällt? Mit welchem

Rechte nehmen wir ferner einen Sinn des geschichtlichen Verlaufes an, und welche Mittel haben wir, um ihn zu erkennen? Die Geschichtsphilosophie als Prinzipienwissenschaft kann mit ihrer Arbeit nicht beginnen, ohne auf diese Fragen einzugehen, und sie wird sie nicht beantworten können, ohne Klarheit über das Wesen des historischen Erkennens überhaupt, das heißt logische Kenntnisse zu besitzen. So sehen wir die zweite der drei Disziplinen ebenso auf die dritte angewiesen, wie die erste auf die zweite angewiesen war, und es ergibt sich demnach zwischen den verschiedenen Arten von Geschichtsphilosophie, die zunächst drei selbständige Wissenschaften mit verschiedenen Problemen zu sein schienen, ein Zusammenhang von der Art, daß die Logik der Geschichte den Ausgangspunkt und die Grundlage aller geschichtsphilosophischen Untersuchungen zu bilden hat. Wieweit dann die Probleme der Prinzipienwissenschaft und der Universalgeschichte in logische Probleme verwandelt werden müssen, wenn sie überhaupt lösbar sein sollen, das kann erst die Untersuchung selbst zeigen. Schon jetzt aber steht fest, daß es nicht Willkür, sondern Notwendigkeit ist, wenn wir hier mit einer Übersicht über die wichtigsten Probleme und Streitfragen der Geschichtslogik den Anfang machen.

I.

Die Logik der Geschichtswissenschaft.

Mit dem Voranstellen dieses Teiles betreten wir zugleich das Gebiet der Geschichtsphilosophie, auf dem unsere Zeit noch am meisten den Anspruch auf eine gewisse Originalität machen darf. Für die logische Formulierung und Behandlung der Probleme finden sich nämlich in der Philosophie des deutschen Idealismus zwar sehr wertvolle, aber doch nur vereinzelte und unsystematische Bemerkungen, und in der vorkantischen Philosophie der Vergangenheit und Gegenwart ist zur Beantwortung dieser Fragen soviel wie nichts geleistet. Es gehen vielmehr trotz des einleuchtenden Zusammenhanges zwischen Geschichtslogik und Geschichtsphilosophie im wei-

teren Sinne die Ansätze zu dem Versuche, das logische Wesen der Geschichtswissenschaft in seiner Eigenart gründlich zu verstehen, nicht viel weiter als bis auf Paul, Naville, Simmel und besonders Windelband zurück. Es herrscht denn auch über die elementarsten Fragen auf diesem Gebiet bisher der heftigste Meinungsstreit, ja eine Logik der Geschichte, die diesen Namen verdient, hat sogar noch um ihre Existenzberechtigung zu kämpfen. Man glaubt nicht nur, wie z. B. Lindner, geschichtsphilosophische Probleme ohne logische Grundlegung wissenschaftlich behandeln zu können, sondern man hat geradezu das Recht zur Aufstellung eines rein logischen Begriffes der Geschichte und der geschichtlichen Methode bestritten.

Die Gründe dafür liegen nicht allein darin, daß zu diesen Fragen viele das Wort ergriffen haben, denen es zur Behandlung logischer Probleme wohl an der nötigen Schulung fehlt. Sie stammen auch nicht allein aus den Schwierigkeiten, die sich hier ergeben, denn das logische Wesen der Geschichte ist nicht schwerer zu verstehen als das anderer Wissenschaften, sobald man nur den richtigen Weg dazu einschlägt. Aber gerade über diesen Weg besteht merkwürdigerweise keine Einigkeit. Man sollte denken, es sei selbstverständlich, daß, wer hier nach Klarheit sucht, sich dabei, wenigstens zunächst, an den Werken der allgemein anerkannten großen Historiker orientiert und vor allem das feststellt, wodurch das historische Denken sich von dem der anderen Wissenschaften unterscheidet. Man sollte ferner glauben, daß die logische Struktur der vorhandenen Geschichtswissenschaft verstanden sein muß, ehe man ein Urteil über ihren wissenschaftlichen Wert zu fällen unternimmt. Aber das Selbstverständliche ist in diesem Falle nicht das Übliche. Die Orientierung an den Werken der großen Historiker wird vielmehr bisweilen, z. B. von Lamprecht und Tönnies, als unwissenschaftlich verworfen: diese Darstellungen sollen keine wahre Wissenschaft enthalten. Insbesondere diejenigen, die sonst nicht müde werden, die Erfahrung als einzige Grundlage alles Wissens zu preisen, gehen bei der logischen Untersuchung der Erfahrungswissenschaften mit einem vorher festgestellten und noch niemals verwirklichten Begriff von Geschichtswissenschaft an die Arbeit und glauben, weil sie die Historiker nirgends auf dem Wege zu ihrem Ideale finden, es sei notwendig, die Geschichte erst zur Wissenschaft

zu erheben. In manchen Köpfen hat sich dieser Gedanke zu dem eines Gegensatzes von Wissenschaft und Geschichte zugespitzt, und gerade diese Denker fühlen sich dann sonderbarerweise berufen, die Geschichtswissenschaft über ihre wahren Ziele aufzuklären.

Daß die meisten Historiker von solchen geschichtsfremden Spekulationen nichts wissen wollen, ist nicht wunderbar. So kommt es, daß Geschichte und Philosophie einander vielfach überhaupt nicht mehr verstehen, und unter diesem Zustande leiden beide Teile. Zwar wurde die ungeschichtliche Geschichtsphilosophie, die früher besonders in der Gestalt der Theorien (nicht der Praxis) von Taine und Buckle Verbreitung gefunden hatte, und die heute wieder mit mehr Eifer als begrifflicher Schärfe, z. B. von Lamprecht, erneuert wird, für die Zwecke der empirischen Geschichtswissenschaft durch Droysen, Bernheim, v. Below, Ed. Meyer u. a. genügend zurückgewiesen. Aber unter philosophischen Gesichtspunkten ist in diesem methodologischen Streit der Historiker untereinander, in den man auch Fragen, wie die nach Freiheit und Notwendigkeit, Gesetzmäßigkeit und Zufälligkeit, Teleologie und Mechanismus hineingezogen hat, trotz manches wertvollen Ergebnisses, doch noch vieles ungeklärt geblieben, und daher zeigen sich denn auch Historiker bisweilen ziemlich ratlos, wenn sie von ihren spezialwissenschaftlichen Untersuchungen, dem wieder mehr philosophisch werdenden „Zug der Zeit" folgend, zu allgemeineren Betrachtungen übergehen. Noch viel mehr aber leidet unter diesem Zustand die Philosophie. Infolge ihres Mangels an Verständnis für das gerade in neuerer Zeit eminent wichtige historische Denken ist sie zu weitgehender Einflußlosigkeit verurteilt, und wie sehr diese Einflußlosigkeit damit zusammenhängt, daß sie keine Fühlung mit der Geschichte hat, zeigt sich besonders deutlich darin, daß, wenn irgendwo bei den Vertretern der sogenannten Geisteswissenschaften sich heute philosophisches Interesse kundgibt, dies meist durch Anknüpfen an geschichtsmethodologische Untersuchungen vermittelt ist.

Die Verständnislosigkeit für das Wesen der geschichtlichen Arbeit tritt in unsern Tagen selbstverständlich am deutlichsten bei den Vertretern der heute wieder einmal zur Mode gewordenen naturalistischen Dogmen hervor, und es macht keinen wesentlichen Unterschied, ob dieser Naturalismus als

Materialismus oder als Psychologismus auftritt. In beiden Fällen würde nämlich die Anerkennung der Geschichte als Wissenschaft eine Erschütterung der grundlegenden naturalistischen Begriffe bedeuten. Denn wo man die Wirklichkeit mit der Natur gleichsetzt, ist für Geschichte um so weniger Platz, je konsequenter man denkt. Aber die Geschichtsfremdheit unserer Philosophie hat noch tiefere Gründe. So völlig durch Kant der Naturalismus als Weltanschauung im Prinzip überwunden ist, so liegt in der Hauptsache diese Überwindung doch nicht in einer Richtung auf das historische Denken. Zu dessen Erfassung finden sich bei dem Jünger Newtons höchstens Ansätze, und Kants Methodologie wird gerade in seinem theoretischen Hauptwerke noch fast ganz durch sein Interesse an der Mathematik und der Naturwissenschaft beherrscht. Man kann sich also in der Tat, wie z. B. M. Adler, mit einem gewissen Schein des Rechts auch auf Kant stützen, wenn man der geschichtlichen Arbeit den eigentlich wissenschaftlichen Charakter abspricht. Schließlich kommt noch hinzu, daß zwischen den Naturwissenschaften, insofern sie systematische Wissenschaften sind, und der Philosophie, die ebenfalls nach einem System strebt, eine größere formale Verwandtschaft besteht, als zwischen dieser und der Geschichte, die niemals eine systematische Wissenschaft werden kann. Ja, man muß sogar von einem Antagonismus zwischen historischem und philosophischem Denken reden, den niemand zu beseitigen auch nur wünschen darf: den Historismus als Weltanschauung wird die Philosophie immer zu bekämpfen haben. Aber alles dies läßt die Aufgaben einer Logik der Geschichte nur um so dringender erscheinen. Der Naturalismus ist ja wegen seiner Einseitigkeit nicht weniger ein Objekt der Bekämpfung als der Historismus, und ferner darf die Philosophie nur dann hoffen, mit dem Historismus fertig zu werden, wenn sie das Wesen und die Bedeutung des historischen Denkens wirklich verstanden hat. Für die Logik ergibt sich aus alledem die Aufgabe, auch den methodologischen Naturalismus, den selbst hervorragende Kantianer, wie z. B. Riehl unter dem Schlagwort „Einheit der wissenschaftlichen Methode", heute noch vertreten, in seiner Einseitigkeit gründlich zu überwinden und so zu einem Verständnis aller wissenschaftlichen Arbeit mit Einschluß der geschichtlichen vorzudringen.

Die Behauptung, daß zur Lösung dieser Aufgabe bisher noch wenig getan sei, wird vielleicht angesichts der vielen Untersuchungen über das Wesen der „Geisteswissenschaften", die seit Mill unternommen sind, auf Widerspruch stoßen, und es soll auch gewiß nicht gesagt werden, daß alle diese Arbeiten wertlos sind. Nur der entscheidende Punkt, der ein wirklich logisches Verständnis der Geschichte ermöglicht, ist in den in anderer Hinsicht äußerst wertvollen Untersuchungen, wie z. B. Dilthey, Wundt, Münsterberg u. a. sie angestellt haben, entweder, wie bei Wundt und Münsterberg, überhaupt nicht getroffen, oder doch, wie bei Dilthey, wenigstens nicht so scharf herausgearbeitet und in den Mittelpunkt gestellt worden, daß er in einer Logik der Geschichte wirklich fruchtbar gemacht werden kann. Es kommt dies schon in der üblichen Terminologie, welche die Geisteswissenschaften den Naturwissenschaften gegenüberstellt, zum Ausdruck. Der Gegensatz von Natur und Geist ist heute nichts weniger als eindeutig. Die Denker, welche über das Wesen der Geisteswissenschaften geschrieben haben, bestimmen denn auch den grundlegenden Begriff des Geistes in sehr verschiedener Weise, und sie sind eigentlich nur darin einig, daß es überhaupt zwei verschiedene Gruppen von Erfahrungswissenschaften gibt. Es ist auch nicht zu hoffen, daß man vom Begriff des Geistes aus zu einer Einigung über das Wesen des geschichtlichen Denkens kommen wird. Diese Versuche enthalten in den Grundlagen viel zu viele, meist metaphysische Voraussetzungen, die dem geschichtsfremden Naturalismus nur Angriffspunkte darbieten. Der einzige Begriff des Geistes, mit dem man heute ohne nähere Begründung arbeiten darf, ist der des Psychischen in seinem Gegensatz zu dem des Physischen, denn daß das, was wir Lust oder Erinnerung oder Wille nennen, kein Körper ist, wird wohl von allen Denkern, die wissenschaftlich in Betracht kommen, zugestanden werden. Auch kann niemand leugnen, daß die Objekte der Geschichte, wenn man überhaupt auf den Unterschied von physisch und psychisch reflektiert, zum größten Teil unter den Begriff des Psychischen fallen, und daß also die Geschichte insofern faktisch eine Geisteswissenschaft ist, als sie hauptsächlich von psychischem Sein handelt. Aber dieser einzige, ohne weiteres eindeutige Begriff des Geistes ist zu einer logischen Abgrenzung der verschie-

denen Wissenschaften und zum Verständnis des logischen Wesens der Geschichte ganz ungeeignet. Der Naturalismus wird mit Recht behaupten, daß, wenn das Geistige in dem angegebenen Sinne auch gewiß nicht Körper sei, es doch durchaus zur Natur gehöre und daher in derselben Weise wissenschaftlich untersucht werden müsse wie alle anderen Naturobjekte. Das sei nicht nur eine Theorie, sondern die Praxis der modernen Psychologie erhebe diese Gewißheit über den Kampf der methodologischen Ansichten. Solchen Behauptungen gegenüber sind dann die Vertreter eines Gegensatzes von Natur- und Geisteswissenschaften so lange wehrlos, als sie ihren grundlegenden Begriff nicht in vollkommen einwandfreier Weise bestimmt haben, und das wird bei dem Begriff des Geistes mit logischen Mitteln entweder gar nicht oder jedenfalls erst dann möglich sein, wenn vorher schon der logische Begriff der Geschichte gewonnen ist.

Auf alle diese Streitfragen braucht die Methodenlehre sich zunächst gar nicht einzulassen, wenn sie ihr Augenmerk auf das allein richtet, was sie klarstellen will, das heißt auf die Methode. Diese nämlich besteht in den Formen, welche von der Wissenschaft bei der Bearbeitung ihres Stoffes benutzt werden, und zunächst nur in den Formen. Daß die Methode vielfach durch die Eigenart des Stoffes bedingt ist, soll damit gewiß nicht geleugnet werden. Ganz ungerechtfertigt ist es, die logische Behandlung der wissenschaftlichen Methoden damit zu bekämpfen, daß man sagt, sie müsse wegen der Nichtbeachtung der sachlichen Unterschiede unfruchtbar werden. Formal logische Gesichtspunkte an den Anfang stellen heißt doch nicht das Material überhaupt ignorieren. Es kann natürlich auch eine Untersuchung, welche auf die Verschiedenheit des Inhaltes der Einzelwissenschaften reflektiert, zu diesem oder jenem logisch wertvollen Resultate führen. Aber solche Erfolge werden sich mehr oder weniger zufällig einstellen, und eine Logik, die mit Sicherheit und auf dem kürzesten Wege ihr Ziel erreichen will, sieht daher zunächst von allen Unterschieden im Inhalte der Einzelwissenschaften ab, um die formalen methodologischen Unterschiede um so besser zu verstehen.

Sie hat also vorläufig nur darauf zu reflektieren, daß in den Erfahrungswissenschaften überall ein erkennendes Subjekt

Objekten gegenübersteht, die es, mögen sie geistige oder körperliche, Naturvorgänge oder Kulturprodukte sein, als „gegeben" hinnimmt, und daß das Subjekt sich das Ziel setzt, diesen oder jenen Teil oder auch das Ganze der gegebenen Welt zu erkennen. Man wird dann leicht konstatieren, daß die Erkenntnis nicht in einer Reproduktion oder in einem Abbilde, sondern in einer umbildenden Auffassung der Objekte besteht. Zum Beweise dafür genügt, abgesehen von allen anderen Gründen, schon die einfache Überlegung, daß die gegebene Wirklichkeit, von der jede empirische Wissenschaft ausgeht, sich sowohl im ganzen als auch in allen ihren Teilen als eine schlechthin unübersehbare Mannigfaltigkeit darstellt, die niemand abzubilden vermag. Der Inhalt jedes Urteils, das etwas über die Wirklichkeit aussagt, ist im Vergleich zu ihr selbst notwendig eine große Vereinfachung. Die Wissenschaft kann daher auch als eine Umsetzung des anschaulich gegebenen Materials in Denkgebilde betrachtet werden, für die man, zum Unterschiede von der Anschauung, am besten den Namen des Begriffes gebraucht. In diesem begrifflichen Umformungsprozeß steckt der Bestandteil der Methode der Wissenschaft, der bei Betrachtung der logischen Unterschiede vor allem wichtig ist.

Ferner aber — und das ist die Hauptsache — müssen die Formen der wissenschaftlichen Arbeit, insofern sie Mittel zur Erreichung des wissenschaftlichen Zieles sind, in ihrer Eigenart abhängig sein von der formalen Eigenart der Ziele, die das Subjekt beim Erkennen verfolgt. Die Logik wird also nach den formal voneinander verschiedenen Aufgaben zu fragen haben, welche die verschiedenen Wissenschaften sich setzen, und die wissenschaftlichen Methoden, das heißt in diesem Falle die Arten der Begriffsbildung, in ihrer Verschiedenheit als die notwendig verschiedenen Mittel zur Erreichung dieser verschiedenen Ziele oder als die notwendig verschiedenen Arten der Umformung und begrifflichen Bearbeitung des anschaulich gegebenen Materials zu verstehen suchen. Selbstverständlich sind die hierbei sich ergebenden Unterschiede der Methoden, ebenso wie die der Ziele, rein formal, aber gerade wegen ihres rein formalen Charakters müssen sie als die grundlegenden, ausschlaggebenden Momente für das Erfassen des logischen Wesens einer wissenschaftlichen Methode gelten. Die Logik hat auch als Methodenlehre es zuerst nur mit den Formen des Denkens

zu tun und kann erst, wenn diese klargestellt sind, die Anwendung auf die verschiedenen Stoffe der Wissenschaften machen.

Wenden wir uns von diesen allgemeinen Bestimmungen der Aufgabe einer Logik der Einzelwissenschaften zu den Grundbegriffen, welche die Logik der Geschichtswissenschaft im besonderen zu entwickeln hat, so wird es zunächst nötig sein, den größten formalen Gegensatz in unserer Auffassung der empirischen Wirklichkeit zum Bewußtsein zu bringen, zu fragen, was dieser Gegensatz logisch bedeutet, und dann anzugeben, welches Glied dieses Gegensatzes für die geschichtliche Darstellung der Wirklichkeit maßgebend ist.

Daß es zwei formal prinzipiell verschiedene Arten der Wirklichkeitsauffassung gibt, kann man sich vielleicht am besten an den vorwissenschaftlichen Kenntnissen klar machen, die wir von einem größeren oder kleineren Teile der Welt besitzen. Es wäre eine Täuschung, wenn man glauben wollte, wir hätten darin ein Abbild der Wirklichkeit, wie sie ist. Ehe die Wissenschaft an ihre Arbeit geht, ist vielmehr überall bereits eine Art von unwillkürlicher Begriffsbildung entstanden, und die Produkte dieser vorwissenschaftlichen Begriffsbildung, nicht die auffassungsfreie Wirklichkeit, findet die Wissenschaft als Material vor. Der größte formale Unterschied in dieser vorwissenschaftlichen Begriffsbildung aber ist folgender.

Weitaus die meisten Dinge und Vorgänge interessieren uns nur durch das, was sie mit anderen gemein haben, und daher achten wir auch nur auf dies Gemeinsame, obwohl tatsächlich jeder Teil der Wirklichkeit von jedem anderen individuell verschieden ist, und nichts in der Welt sich genau wiederholt. Weil die Individualität der meisten Objekte uns also ganz gleichgültig ist, so kennen wir ihre Individualität auch nicht, sondern diese Objekte sind für uns nichts anderes als Exemplare eines allgemeinen Gattungsbegriffes, die durch andere Exemplare desselben Begriffes ersetzt werden können, das heißt, wir sehen sie, obwohl sie niemals gleich sind, als gleich an, und bezeichnen sie daher auch nur mit allgemeinen Gattungsnamen. Diese jedem bekannte Beschränkung des Interesses auf das Allgemeine im Sinne des einer Gruppe von Gegenständen Gemeinsamen oder die generalisierende Auf-

fassung, auf Grund deren wir mit Unrecht glauben, es gäbe wirklich so etwas wie Gleichheit und Wiederholung in der Welt, ist für uns zugleich von großem praktischen Werte. Sie gliedert die unübersehbare Mannigfaltigkeit und Buntheit der Wirklichkeit für uns in bestimmter Weise und macht es uns möglich, daß wir uns in ihr zurechtfinden.

Andrerseits aber erschöpft die generalisierende Auffassung das, was uns an unserer Umgebung interessiert, und was wir daher auch von ihr kennen, keineswegs. Dieser oder jener Gegenstand kommt vielmehr gerade durch das für uns in Betracht, was ihm allein eigentümlich ist, und was ihn von allen anderen Objekten unterscheidet. Unser Interesse und unsere Kenntnis bezieht sich dann also gerade auf seine Individualität, auf das, was ihn unersetzlich macht, und wenn wir auch wissen, daß er sich ebenso wie andere Objekte als Exemplar eines Gattungsbegriffes auffassen läßt, so wollen wir ihn doch nicht als gleich mit anderen Dingen ansehen, sondern ihn ausdrücklich aus seiner Gruppe herausheben, was sprachlich darin seinen Ausdruck findet, daß wir ihn nicht mit einem Gattungsnamen, sondern mit einem Eigennamen bezeichnen.

Auch diese Art der Gliederung oder die individualisierende Auffassung der Wirklichkeit ist jedem so geläufig, daß sie keiner weiteren Erörterung bedarf. Nur eins ist wichtig und muß hervorgehoben werden: auch die Kenntnis der Individualität eines Objektes ist nicht etwa ein Abbild in dem Sinne, daß wir die ganze Mannigfaltigkeit seines Inhaltes kennen, sondern auch dabei wird eine bestimmte Auswahl und Umbildung vollzogen, das heißt ein Komplex von Elementen herausgehoben, der in dieser besonderen Zusammenstellung dem einen bestimmten Objekt allein angehört. Es gibt ja überhaupt, wie immer wieder gesagt werden muß, weil es immer wieder vergessen zu werden scheint, nur individuelle und keine allgemeinen Objekte, es gibt nur Einmaliges und nichts, was sich wirklich wiederholt. Wir müssen deshalb die jedem beliebigen Ding oder Vorgang zukommende Individualität, deren Inhalt mit seiner Wirklichkeit zusammenfällt, und deren Kenntnis weder erreichbar noch erstrebenswert ist, von der aus ganz bestimmten Elementen bestehenden, für uns bedeutungsvollen Individualität unterscheiden und uns klar machen,

daß diese gewöhnlich allein gemeinte Individualität im engeren Sinne, ebenso wie der allgemeine Gattungsbegriff, nicht eine Wirklichkeit, sondern nur ein Produkt unserer Auffassung der Wirklichkeit, unserer vorwissenschaftlichen Begriffsbildung ist.

Der dargestellte Unterschied muß das Interesse der Logik in hohem Maße erregen. Zunächst knüpft ja nicht nur alle wissenschaftliche Arbeit an vorwissenschaftliche Prozesse und ihre Ergebnisse an, sondern sie läßt sich auch bis zu einem hohen Grade als planmäßige Ausgestaltung des unwillkürlich bereits Begonnenen verstehen. Ferner aber ist der Unterschied besonders deswegen bedeutsam, weil er einmal rein formal ist, denn jedes beliebige Objekt kann generalisierend und individualisierend aufgefaßt werden, und weil er außerdem, als Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen, den größten Unterschied darstellt, der in logischer Hinsicht gedacht werden kann, also zwei Extreme darbietet, zwischen denen alle Begriffsbildung sich bewegen und in einer Reihe anzuordnen sein muß. Sollte dieser Unterschied daher von Bedeutung für die Methoden der Einzelwissenschaften sein, so würde die Logik ihn zum Ausgangspunkte ihrer Untersuchungen über die formale Eigenart der Methoden machen müssen.

Was zunächst die generalisierende Betrachtung der Objekte betrifft, so ist nicht nur über ihre praktische, sondern auch über ihre theoretische Bedeutung für die Wissenschaft kein Zweifel. In einer Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine, die mit der Bildung allgemeiner Gattungsbegriffe und der Betrachtung der Objekte als deren Exemplare zusammenfällt, besteht die Methode vieler Wissenschaften. Die so entstehenden Begriffe besitzen natürlich die verschiedensten Grade der Allgemeinheit, je nachdem sie für ein mehr oder weniger umfassendes Gebiet gebildet sind, aber mag ihr empirischer Umfang auch noch so klein und ihr Inhalt auch noch so speziell sein, so heißt doch Erkennen dann immer so viel wie das Unbekannte in der Weise als Fall des Bekannten verstehen, daß das Individuelle, Einzigartige ausgeschieden und nur das Gemeinsame in die Wissenschaft aufgenommen wird. Das höchste Ziel dieser Erkenntnis ist, die zu erkennende Wirklichkeit so unter allgemeine Begriffe zu bringen, daß diese sich durch die Verhältnisse der Unter- und Überordnung zu einem einheitlichen System zusammenschließen, und man wird dabei,

wo es angeht, nach solchen Begriffen streben, deren Inhalt unbedingt allgemein für die zu untersuchenden Objekte gilt. Wo diese Erkenntnis gelungen ist, da hat man das erfaßt, was man die Gesetze der Wirklichkeit nennt.

Dabei ist nicht übersehen, daß von der Wissenschaft im Laufe der Zeit mehrere Arten der generalisierenden Methode herausgebildet worden sind, die darin, wie sie ihre allgemeinen Begriffe zustande bringen, auch logisch voneinander abweichen. So muß z. B. der allgemeine Gesetzesbegriff der modernen Naturwissenschaft in dieser Hinsicht natürlich von dem Gattungsbegriff der antiken Naturphilosophie getrennt werden, und mit vollem Rechte hebt daher Riehl die Unterschiede hervor, die zwischen der Analyse des einzelnen Falles und der Abstraktion beim Vergleich mehrerer Fälle miteinander bestehen. Aber mag auch dort die Verallgemeinerung die Folge der Erkenntnis und hier umgekehrt die Erkenntnis eine Folge der Verallgemeinerung sein, so kommt es doch für uns zunächst nur auf die Verallgemeinerung überhaupt an, das heißt, es haben die für andere logische Probleme wichtigen Unterschiede hier zurückzutreten, wo uns ja nur das in allem generalisierenden Verfahren Übereinstimmende interessiert, das im Gegensatz steht zu einem überhaupt nicht auf Verallgemeinerung gerichteten Verfahren, und wo insbesondere nicht der Weg, auf dem die allgemeinen Begriffe gefunden werden, wichtig ist, sondern nur die logische Struktur der fertigen Begriffe und ihr Verhältnis zur empirischen Wirklichkeit, für die sie gebildet sind. Sowohl die Analyse als die Abstraktion läßt einen Begriff entstehen, der auf eine Mehrheit von Objekten anwendbar ist und das ihnen Gemeinsame enthält, während er die individuellen Differenzen ignoriert. Das gilt vom modernen Gesetzesbegriff ebenso wie vom antiken Gattungsbegriff, und darauf allein haben wir zu achten, um das Wesen des generalisierenden Verfahrens in seiner allgemeinsten Form zu charakterisieren und seine große Bedeutung für einen Teil der Wissenschaften festzustellen.

Verstehen wir aber das Generalisieren so und erblicken daher im Gesetzesbegriff als dem unbedingt allgemeinen nur die vollkommenste Form des allgemeinen Begriffes überhaupt, dann ist es ferner auch ein durchaus berechtigter Versuch, diese Methode des Begreifens auf allen Gebieten der Wirklichkeit

anzuwenden und daher überall, sei es im Geistigen oder Körperlichen, in den Naturvorgängen oder im Kulturleben nach Gesetzen zu suchen. Das mag freilich auf dem einen Gebiete schwieriger sein als auf dem anderen, ja vielleicht sind hier und da die unbedingt allgemeinen Urteile für den Menschen unerkennbar, so daß wir uns mit rein empirischen und numerisch allgemeinen Begriffen begnügen müssen, aber die generalisierende Betrachtung ist nirgends im Prinzip ausgeschlossen, und daraus scheint sich eine grundlegende methodologische Folgerung zu ergeben. Man kann nämlich schließen, es sei das wissenschaftliche Denken überhaupt mit dem Bilden allgemeiner Begriffe, das heißt mit dem Zusammenfassen des einer Mehrheit von Objekten Gemeinsamen, das durch Abstraktion oder Analyse gefunden ist, identisch, und es gebe daher unter rein formalen Gesichtspunkten nur eine wissenschaftliche Methode. Insbesondere der Gegensatz eines generalisierenden und eines individualisierenden Auffassens würde danach nur insofern Bedeutung für die Logik besitzen, als die Wissenschaft überall das Individuelle durch allgemeine Begriffe beseitigt, und gerade weil in unserer Erörterung auf die Eigentümlichkeiten des Materials der verschiedenen Wissenschaften keine Rücksicht genommen ist, scheint durch sie die übliche Einteilung in Natur- und Geisteswissenschaften, jedenfalls in ihrer formal methodologischen Bedeutung, hinfällig zu werden. Das geistige Leben ist vielmehr ebenso generalisierend zu behandeln wie die Körperwelt, und deshalb muß natürlich auch die Geschichtswissenschaft die generalisierende Methode anwenden.

In der Tat sind dies die besten Gründe, auf welche man die Proklamierung einer Universalmethode stützen kann, denn es sind rein formale Gründe, und, insofern die generalisierende Auffassung in den Naturwissenschaften ihre höchsten Triumphe feiert, haben wir hier zugleich die beste Grundlage für den methodologischen Naturalismus. Eine Logik aber, welche die wirklich vorhandenen Wissenschaften verstehen will, wird sich hiermit doch nicht begnügen. Sie wird aus dem richtigen Satz, daß alle Wirklichkeit einer generalisierenden Betrachtung unterzogen werden kann, nicht schließen, daß die Bildung von allgemeinen Begriffen mit dem wissenschaftlichen Verfahren überhaupt identisch sei. Sie wird

vielmehr zuerst fragen, ob faktisch alle Wissenschaften dieses Verfahren anwenden, und sie muß diese Frage bei einem Blick auf die wissenschaftliche Arbeit, die in den Werken aller Historiker als Tatsache vorliegt, verneinen.

Damit soll selbstverständlich nicht gesagt sein, daß die Methode der Geschichte sich in allen ihren Teilen und in jeder Hinsicht von der der Naturwissenschaften unterscheidet, sondern es kommt immer nur das Verhältnis ihrer Ergebnisse zur Wirklichkeit, die sie behandelt, das heißt die Art ihrer Umformung und Darstellung in Betracht. Insbesondere müssen wir auch hier wieder von dem Wege, auf dem die Resultate der Geschichtswissenschaft allmählich gefunden werden, ganz absehen, um den Gegensatz zur Naturwissenschaft möglichst scharf herauszuarbeiten. Riehl mag bis zu einem gewissen Grade recht haben, wenn er bestreitet, daß der wissenschaftliche Beweis in den sogenannten Geisteswissenschaften nach wesentlich anderer Methode geführt wird als in den Naturwissenschaften, obwohl es nicht leicht sein dürfte, in den Geschichtswissenschaften Beweise zu finden, die auf Analyse und Experiment im Sinne der Methode Galileis beruhen. Aber wie es sich damit auch verhalten möge, in diesem Zusammenhang kommt es darauf gar nicht an, denn alles dies kann nicht das geringste an der Tatsache ändern, daß eine fertige historische Darstellung, oder um das Wort in einem weiteren als dem üblichen Sinne zu gebrauchen, daß der historische Begriff zu den Objekten, für die er gebildet ist, und die er meint, in einem logisch prinzipiell anderen Verhältnis steht, als wir es bei den Produkten jeder generalisierenden Begriffsbildung konstatieren können. Ja, diese Tatsache ist so evident, daß auch die Anhänger der generalisierenden Universalmethode oder des methodologischen Naturalismus sie nicht leugnen können. Sie suchen sich dadurch zu helfen, daß sie sagen, die Geschichtswissenschaft sei heute noch unvollkommen und passe deswegen nicht in das angedeutete System, aber je weiter sie fortschreite, um so mehr werde auch sie sich der einzig wissenschaftlichen, der generalisierenden Methode bedienen. Diese Ansicht jedoch ist unhaltbar, und zwar nicht etwa, wie immer aufs schärfste hervorgehoben werden muß, deswegen, weil die Wirklichkeit, welche die Geschichte behandelt, nicht unter allgemeine Begriffe

gebracht werden kann, denn dies ist eine für die formal verfahrende Logik unbeweisbare Behauptung, sondern einfach deswegen, weil es zum logischen Wesen der Geschichtswissenschaft gehört, daß sie, sobald sie sich selbst versteht, eine Bearbeitung der Wirklichkeit mit Rücksicht auf das den Objekten Gemeinsame nicht vollziehen will, und deswegen nicht vollziehen will, weil auf diesem Wege die Ziele, die sie als Geschichte sich setzt, niemals zu erreichen sind.

Denn welches sind diese Ziele ihrem rein formalen Charakter nach? Unter allen Umständen gilt es, den geschichtlichen Gegenstand, sei er eine Persönlichkeit, ein Volk, ein Zeitalter, eine wirtschaftliche oder eine politische, eine religiöse oder eine künstlerische Bewegung, wenn er als Ganzes dargestellt werden soll, in seiner Einmaligkeit und nie wiederkehrenden Individualität zu erfassen und ihn so, wie er durch keine andere Wirklichkeit ersetzt werden kann, in die Darstellung aufzunehmen. Deshalb kann die Geschichte, soweit ihr letztes Ziel, die Darstellung ihres Objektes in seiner Totalität, in Betracht kommt, sich des generalisierenden Verfahrens nicht bedienen, denn dieses fällt ja mit Nichtbeachtung des Einmaligen als solchen und mit einer Ausscheidung des Individuellen zusammen und führt also zum logischen Gegenteil von dem, was die Geschichte anstrebt. Es ist dabei wiederum zunächst noch ganz gleichgültig, ob das historische Objekt körperlich oder geistig, Kulturprodukt oder Naturvorgang ist, sondern nur darauf kommt es an, daß, wo überhaupt ein geschichtliches Interesse an irgendeiner Wirklichkeit vorhanden ist, eine Darstellung des Einmaligen mit einem individuellen Inhalt angestrebt wird, da diese allein sich zur Lösung einer geschichtswissenschaftlichen Aufgabe eignet. Das soll nicht heißen, daß die Geschichte ein Abbild der Individualität ihres einmaligen Objektes zu geben versucht, denn dies könnte sie ebensowenig erreichen, wie wir in den vorwissenschaftlichen Kenntnissen Abbilder der mit Eigennamen bezeichneten Objekte besitzen. Es soll auch nicht heißen, daß sie ihren Gegenstand in allen seinen Teilen individualisierend darstellt, sondern nur die Individualität des Ganzen kommt zunächst in Betracht, und diese fällt, wenn wir von dem Gedanken eines Abbildes absehen, durchaus nicht mit der Summe der Individualitäten seiner Teile zusammen. Es soll endlich auch nicht geleugnet

werden, daß die Geschichte auf dem Wege zu ihrem Ziel, also z. B. bei ihren Beweisen für oder gegen die Tatsächlichkeit eines überlieferten Ereignisses, allgemeine Begriffe braucht und generalisierend verfährt, ebenso wie umgekehrt in den generalisierenden Wissenschaften die Darstellung des Individuellen als Ausgangspunkt für die Bildung allgemeiner Begriffe nicht entbehrt werden kann. Vorläufig soll vielmehr nur der logische Charakter des letzten Zieles jeder historischen Darstellung und die diesem Ziel notwendig entsprechende logische Struktur des Ergebnisses zum Bewußtsein gebracht werden. Dies Ergebnis aber kann als das zur Erreichung des Zieles geeignete Mittel nur aus Begriffen mit individuellem Inhalt bestehen.

Sucht man dafür nach Beispielen, so ist es natürlich auch ganz gleichgültig, welcher „Richtung" das geschichtliche Werk angehört, das man ins Auge faßt. Nehmen wir Rankes Weltgeschichte oder Taines Origines de la France contemporaine, Treitschkes Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert oder Buckles Geschichte der Zivilisation in England, Sybels Begründung des Deutschen Reiches durch Wilhelm I. oder Burckhardts Kultur der Renaissance in Italien, Max Lehmanns Scharnhorst oder Karl Lamprechts Deutsche Geschichte, so finden wir überall, wie dies den Titeln der Werke, die das historische Ganze mit einem Eigennamen bezeichnen, entspricht, eine Reihe von Ereignissen so behandelt, wie sie nur einmal in der Welt vorgekommen sind, und welche Formung ihnen der Historiker auch gegeben haben mag, stets sind sie in ihrer Besonderheit und Individualität in die Darstellung aufgenommen. Oder enthält etwa Lamprechts Deutsche Geschichte, deren Verfasser glaubt, nach einer „neuen Methode" zu arbeiten, als wesentlichen Bestandteil nur das, was an anderen Exemplaren des allgemeinen Gattungsbegriffes einer Nation, also an der Entwicklung des französischen, des englischen, des russischen Volkes ebenfalls zu finden ist, und was beliebig oft zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten sich wiederholt hat und sich wiederholen wird? Man braucht nur diese Frage zu stellen, um einzusehen, daß auch ein Historiker, der in der Theorie die „individualistische" Auffassung verwirft und so viel allgemeine Begriffe wie möglich in seiner Darstellung zu bilden sucht, in der Praxis sein Objekt als Ganzes stets individualisierend behandelt.

Andrerseits aber ist dies Verfahren, das zum Wesen jeder geschichtlichen Darstellung gehört, bei keinem Werke der nicht geschichtlichen Wissenschaften, mögen sie sich mit Körpern oder mit geistigem Leben beschäftigen, angewendet. Man kann freilich, wie es Höffding, den üblichen Einwand gegen diese Theorie umkehrend, getan hat, sagen, es sei das höchste Ziel auch der Naturwissenschaft, den großen einmaligen Prozeß zu verstehen, der in unserem Teile des Weltalls vor sich geht, und es seien daher alle allgemeinen Gesetze der Naturwissenschaft zuletzt nur als Mittel und Wege zu betrachten. Man kann das sagen, denn es findet in der Tat in der Natur wie in der Geschichte jede Begebenheit nur einmal statt, und es gibt in Wirklichkeit keine Wiederholungen. Der Gesamtgegenstand, in den Naturwissenschaft und Geschichte sich teilen, ist, wie auch Riehl hervorgehoben hat, individuell: die einmalige und in einem einzigen Entwicklungsgange begriffene Wirklichkeit. Aber das ist gar kein Einwand gegen die hier vorgetragene Lehre, denn man darf das nicht so verstehen, daß auch die Naturwissenschaft stets das Ziel habe, ihre einmaligen Prozesse, wie die Geschichte es will, in ihrer Einmaligkeit und Individualität zu verstehen, und sicher ist es daher falsch, daß alle Naturwissenschaften nur vorläufig am meisten an der Auffindung der allgemeinen Gesetze arbeiten. Man braucht wieder nur an bestimmte Beispiele zu denken. Helmholtz' Lehre von den Tonempfindungen oder Weismanns Keimplasma, Lotzes medizinische Psychologie, oder von Baers Entwicklungsgeschichte der Tiere, Maxwells Traktat über Elektrizität und Magnetismus oder Tönnies' Gemeinschaft und Gesellschaft, alle diese Werke berücksichtigen an ihren Objekten gerade in der endgültigen Darstellung, wie das ebenfalls schon die ausschließlich aus Gattungsnamen bestehenden Titel zeigen, nur das, was es gestattet, sie mit anderen Exemplaren desselben Gattungsbegriffes als gleich anzusehen, und wovon man daher sagen kann, daß es sich beliebig oft wiederholt. Darin zeigt sich ihr prinzipieller logischer Unterschied von der Geschichte, der nie zu einem bloß graduellen werden kann. Daß es nicht nur generalisierende Geisteswissenschaften, sondern auch individualisierende Körperwissenschaften gibt, hat in diesem Zusammenhange gar keine Bedeutung. Uns beschäftigt ja hier

noch nicht der Unterschied von Geist und Körper, sondern nur der formale Unterschied der wissenschaftlichen Ziele und der Methoden, soweit sie durch diese Ziele bestimmt sind, und den Unterschied, den wir aufgezeigt haben, zu leugnen, wird auch den Fanatikern einer Universalmethode schwer werden. Es ist fast unbegreiflich, daß man hier überhaupt noch streitet. Die Behauptung von der „Einheit der wissenschaftlichen Methode" widerspricht durchaus den Tatsachen. Sie wird erst gelten, wenn die Historiker aufgehört haben, Geschichte zu treiben.

Wir stellen also als den Ausgangspunkt einer Logik der Geschichte fest: es gibt nicht nur in unseren vorwissenschaftlichen Kenntnissen zwei prinzipiell verschiedene Wirklichkeitsauffassungen, die generalisierende und die individualisierende, sondern es entsprechen ihnen auch zwei in ihren letzten Zielen und ebenso in ihren letzten Ergebnissen logisch prinzipiell verschiedene Arten der wissenschaftlichen Bearbeitung der Wirklichkeit. Nur dem einen Mißverständnis ist dabei vorzubeugen: selbstverständlich sollen damit nicht zwei Gruppen von Wissenschaften so voneinander getrennt werden, daß dadurch zugleich das Prinzip für die Teilung der wissenschaftlichen Arbeit angegeben wird. Logische Einteilung ist nicht wirkliche Teilung, und zur wirklichen Teilung soll und kann der formale Gegensatz nicht dienen, weil diese nicht an logische, sondern an sachliche Verschiedenheiten des Materials anknüpft. Auch ist es völlig verfehlt, den logischen Wert des Gegensatzes damit zu bekämpfen, daß man sagt, er sei innerhalb jeder einzelnen Wissenschaft vorhanden, die logische Einteilung zerreiße daher die wissenschaftliche Arbeit in einer den Tatsachen widersprechenden Weise und wolle trennen, was doch faktisch überall zusammenwirke. Nur um das begriffliche Auseinanderhalten zweier verschiedener Auffassungstendenzen in den Wissenschaften handelt es sich hier, die faktisch sehr oft, ja vielleicht überall zusammenwirken mögen, und diese begriffliche Auseinanderhaltung wäre sogar dann notwendig, wenn nicht einmal mit Rücksicht auf ihre letzten Ziele zwei Arten von Wissenschaften dadurch so voneinander geschieden werden könnten, wie wir dies gezeigt haben.

Sucht man nach Feststellung des Ausgangspunktes das Wesen des individualisierenden Verfahrens nun genauer

zu bestimmen, so ist zunächst hervorzuheben, daß die Methode der Wissenschaft nicht etwa mit jener individualisierenden Wirklichkeitsauffassung zusammenfällt, die wir in unseren vorwissenschaftlichen Kenntnissen besitzen. Auch bei der generalisierenden Auffassung sprechen wir erst dort von Methode, wo die Begriffsbildung in dem angegebenen Sinne systematisch vollzogen wird. Was entspricht in der Geschichte jenem systematischen Zusammenhang von mehr oder minder allgemeinen Begriffen? In der Aufzeigung dieser die Wissenschaftlichkeit der individualisierenden Methode ausmachenden Bestandteile wird die Logik der Geschichte ihre weitere Aufgabe sehen müssen. Hier kann es sich natürlich nur um das Hervorheben einiger Punkte handeln, die in neuerer Zeit zu Streitfragen Veranlassung gegeben haben, und die besonders geeignet sind, den Unterschied des individualisierenden Verfahrens vom generalisierenden deutlich zu machen. Wir beginnen mit einer weiteren Erörterung des Begriffs, den wir gleich am Anfang in den Vordergrund gestellt hatten, des Begriffes vom historischen Ganzen.

Das vorwissenschaftliche Individualisieren hebt oft die Objekte so aus ihrer Umgebung heraus, daß es sie dadurch gegeneinander abschließt und insofern vereinzelt. Das Vereinzelte ist als solches jedoch nicht Gegenstand des wissenschaftlichen Interesses, und nichts ist verkehrter, als die individualisierende Methode mit dem bloßen Zusammenstellen vereinzelter Tatsachen zu identifizieren, wie dies von ihren Gegnern getan wird. Alles soll vielmehr von der Geschichte, wie von den generalisierenden Wissenschaften, in einem Zusammenhang begriffen werden. Worin aber besteht der historische Zusammenhang? Er erstreckt sich von jedem geschichtlichen Objekte aus gewissermaßen nach zwei Dimensionen, die man als Breiten- und Längendimension bezeichnen könnte, das heißt, es gilt erstens, die Beziehungen festzustellen, welche das Objekt mit seiner Umwelt verbinden, und zweitens, die verschiedenen Stadien, die es von seinem Anfang bis zu seinem Ende durchläuft, in ihrer Verbindung miteinander zu verfolgen, oder, wie man zu sagen pflegt: seine Entwicklung kennen zu lernen. Nun ist freilich ein so dargestelltes Objekt selbst wiederum ein Teil einer größeren Umwelt und einer weiter reichenden Entwicklung, und von diesem umfassenderen Zu-

sammenhange gilt wiederum dasselbe, so daß eine Reihe in beiden Dimensionen entsteht, die bis an die Grenzen des letzten historischen Ganzen führt. Wo diese Grenze liegt, läßt sich mit den bisher gewonnenen Begriffen noch nicht klar machen. In einer historischen Spezialuntersuchung hängt es von der Wahl des Themas ab, wo die Verfolgung des historischen Zusammenhanges aufhört. Hier kommt es vorläufig nur darauf an, den Begriff eines historischen Zusammenhanges überhaupt als den einer in Verbindung mit ihrer Umgebung aufgefaßten Entwicklungsreihe von verschiedenen untereinander verbundenen Stadien zu fixieren.

Es ist dies um so notwendiger, als sich hieran weit verbreitete Irrtümer über das Wesen der historischen Methode geknüpft haben. Den historischen Zusammenhang kann man im Gegensatz zu den einzelnen Objekten das Allgemeine der Geschichte nennen, und daraus ist dann die Ansicht entstanden, daß auch die Geschichtswissenschaft generalisierend verfahre. Die Einordnung eines Objektes in seine Umwelt ist jedoch, so wie der Historiker sie vornimmt, ein dem Verfahren der generalisierenden Wissenschaften fremder Vorgang. Das „milieu" ist stets individuell und kommt für den Historiker in seiner Individualität in Betracht. Allgemein ist es nur in dem Sinne, daß die ihm eingeordneten einzelnen Individuen seine Teile sind. Daß aber das Verhältnis des Teiles zum Ganzen nicht dasselbe ist wie das des Exemplars zu seinem übergeordneten Gattungsbegriff, sollte keiner Erörterung bedürfen. Trotzdem werden die verschiedenen Arten des „Allgemeinen" vielfach miteinander verwechselt, und so sei denn wenigstens auf einen Umstand hingewiesen, um die fundamentale logische Bedeutung des Unterschiedes klar zu machen. Der Begriff des allgemeinen Ganzen, mit dem es die Geschichte zu tun hat, ist im Vergleich zu den Begriffen seiner Teile inhaltsreicher, während der allgemeine Begriff der Naturwissenschaft notwendig inhaltsärmer ist als die ihm untergeordneten Exemplare, und während der Inhalt eines naturwissenschaftlichen Gattungsbegriffes im allgemeinen mit dem Wachsen seines Umfangs abnimmt, wird umgekehrt, ganz im Gegensatz zu der bekannten logischen Regel, der Begriffsinhalt eines historischen Ganzen um so größer werden, je mehr Teile dieses Ganze umfaßt, denn jeder historische Teilbegriff tritt mit

seinem Inhalt zu dem historischen Begriff vom „allgemeinen", das heißt größeren Ganzen hinzu. Gerade weil die Geschichte also das Einzelne stets im „Allgemeinen", das heißt als Glied eines Ganzen zu betrachten hat, muß sie mit Rücksicht auf ihre letzten Ziele zu den individualisierenden Wissenschaften gerechnet werden.

Und genau dasselbe Resultat ergibt sich bei einer Betrachtung der historischen Entwicklung. Auch sie ist allgemein nur in dem Sinne, daß sie das ihre Teile umfassende Ganze bildet. Auch ihr Begriff wächst inhaltlich, je mehr Stadien sie umfaßt. Ja, sie bedeutet in der Geschichte stets das Entstehen von etwas Neuem, bisher noch nicht Dagewesenem, und weil in Gesetzesbegriffe nur das eingeht, was so angesehen werden kann, als ob es sich beliebig oft wiederholt, so schließen die Begriffe der historischen Entwicklung und des Gesetzes einander geradezu aus. Nur die Vieldeutigkeit des Wortes Entwicklung ermöglicht es, entwicklungsgeschichtliches mit gesetzeswissenschaftlichem Verfahren zu vereinigen und von „Entwicklungsgesetzen" zu reden, nämlich dort, wo man, wie z. B. in der „entwicklungsgeschichtlichen" Embryologie, Entwicklungsreihen auf das hin ansieht, was sie miteinander gemeinsam haben, und wo also das geschichtliche Werden des Neuen in seiner Eigenart gerade nicht in Betracht kommen soll, sondern der allgemeine Begriff für mehrere Reihen gebildet wird.

Weil dies möglich ist, so darf man andrerseits sich auch nicht, wie Xénopol will, auf den bloßen Begriff der Entwicklung oder der „Reihe" beschränken, um das logische Wesen der Geschichte zu bestimmen, und so die Reihe als solche schon dem Gesetz entgegenstellen. Es ist richtig, daß historische Objekte stets Reihen sind, aber der Begriff der Reihe ist für eine Definition des Geschichtlichen doch viel zu weit. Es gibt ja überhaupt keine Wirklichkeit, die nicht in der Zeit ist, in ihr sich mehr oder weniger verändert, also eine Reihe bildet. Absolut unveränderlich sind nur Begriffe. Jedenfalls: alle Reihen lassen sich auch generalisierend, das heißt mit Rücksicht auf das einer Mehrheit von ihnen Gemeinsame betrachten. Also nicht Entwicklungsreihen überhaupt, sondern einmalige und individuelle Entwicklungsreihen sind Objekt der Geschichte, und vollends verkehrt ist es daher, einen Gegensatz von der

Art aufzustellen, daß nicht das Individuelle, sondern die Entwicklung der Gegenstand der Geschichte sei. Einen solchen Gegensatz gibt es nicht. Historische Entwicklungen sind vielmehr nichts anderes, als historische Individualitäten in ihrem Werden und Wachsen aufgefaßt, und ihre Darstellung ist daher, wie die des Zusammenhanges mit der historischen Umwelt, nur mit einer individualisierenden Methode möglich. Ja, der „allgemeine" historische Zusammenhang ist gar nichts anderes als das historische Ganze selbst, nicht etwa ein System von allgemeinen Begriffen, und gerade dieses Ganze kommt für die Geschichte immer in seiner Besonderheit, Einmaligkeit und Individualität in Betracht.

Fragen wir sodann auch nach der Rolle, welche nun wirklich die allgemeinen Begriffe in der Geschichtswissenschaft spielen, so stoßen wir zunächst darauf, daß alle Elemente der historischen Urteile und Begriffe allgemein sind. Sie müssen es schon deswegen sein, weil man sie ja stets mit allgemein verständlichen Worten bezeichnet, und weil die Worte ihre Verständlichkeit nur dem Umstande verdanken, daß sie eine allgemeine, das heißt für mehrere Objekte gemeinsame Bedeutung haben. Stets also wird die Geschichte mit allgemeinen Begriffen von Wirklichkeiten als den letzten Elementen ihrer individuellen Begriffe arbeiten und nur durch eine bestimmte Kombination dieser allgemeinen Elemente ihre individualisierende Darstellung zustande bringen.

Aber damit ist die Bedeutung der Allgemeinbegriffe in der Geschichte noch nicht erschöpft. Sie sind vielmehr gerade auch für die Herstellung des historischen Zusammenhanges unentbehrlich. Die Verknüpfung der verschiedenen Stadien einer historischen Entwicklungsreihe miteinander oder eines geschichtlichen Objektes mit seiner Umwelt ist stets eine kausale, und die Geschichtswissenschaft hat diese Verhältnisse von Ursache und Wirkung darzustellen, um die Verbindung der Teile mit dem Ganzen zum Ausdruck zu bringen. Nicht selten freilich wird behauptet, die Objekte der historischen Untersuchung oder ein Teil von ihnen seien „freie" Wesen, und deshalb habe der Historiker nicht nach den kausalen Zusammenhängen zu fragen. Doch auch wenn wir davon absehen, ob der Begriff der Freiheit überhaupt mit dem der Ursachlosigkeit gleichzusetzen ist, und ob das Freiheitsproblem nicht aus

der theoretischen Philosophie in die Ethik verwiesen werden sollte, so hat der Begriff der Ursachlosigkeit eines Faktums jedenfalls für eine empirische Wissenschaft keinen Sinn. Auch die Geschichte muß voraussetzen, daß jedes ihrer Objekte die notwendige Wirkung vorangegangener Ereignisse ist, und sie hat daher auch nach dem kausalen Zusammenhang zu forschen.

Wir stoßen damit wiederum auf einen Punkt, der zu vielen Streitfragen führen kann. Man hat nämlich eine „kausale Methode" der Geschichte proklamiert, die der Methode der generalisierenden Gesetzeswissenschaften gleichen soll. Dies kann man jedoch nur dort für richtig halten, wo man den Begriff der Kausalität mit dem der Gesetzmäßigkeit identifiziert. Freilich, wenn man dies tut, dann ist jede Wissenschaft, die nach kausalen Zusammenhängen forscht, also auch die Geschichte, eine Gesetzeswissenschaft, aber zu dieser Identifizierung besteht kein Recht. Kausalverbindungen müssen vielmehr, wenn sie überhaupt empirische Realität besitzen sollen, individuelle Wirklichkeiten sein, denn andere als individuelle empirische Wirklichkeiten gibt es nicht. Gesetze dagegen sind immer allgemein und können daher, wenn sie mehr als Begriffe sein sollen, nur als metaphysische Realitäten gelten. Von metaphysischen Voraussetzungen aber hat sich die Methodenlehre frei zu halten, und deshalb darf sie nur von individuellen Kausalverbindungen als empirischen Wirklichkeiten und von Gesetzen nur als allgemeinen Begriffen sprechen. Der Ausdruck „kausale Methode", der heute besonders als Gegensatz zum „teleologischen" Verfahren gebraucht wird, ist ein nichtssagendes Schlagwort, gerade weil jede empirische Wissenschaft es mit Kausalzusammenhängen zu tun hat, und weil Kausalzusammenhänge als solche noch indifferent gegenüber den Unterschieden der Methoden sind, das heißt wie jede andere empirische Wirklichkeit sowohl eine generalisierende als auch eine individualisierende Auffassung gestatten.

Aber, und damit kommen wir auf die Bedeutung der allgemeinen Begriffe zurück, wenn auch jeder historische Kausalzusammenhang zwischen zwei Stadien einer geschichtlichen Entwicklungsreihe ein Vorgang ist, bei dem durch die Ursache etwas bewirkt wird, was noch niemals da war, so ist doch die Darstellung solcher historischer Kausalverknüpfungen nicht allein, wie jede Darstellung des Individuellen, nur mit Begriffs-

elementen möglich, die jedes für sich einen allgemeinen Inhalt haben, und die erst in ihrer besonderen Zusammenstellung die Individualität der Wirklichkeit zum Ausdruck bringen, sondern es kommt bei der Darstellung individueller Kausalverbindungen etwas hinzu, was in der Tat den Gebrauch allgemeiner Begriffe noch in einem besonderen Sinne fordert. Der Historiker will nämlich nicht nur die zeitliche Folge von Ursache und Wirkung angeben, sondern auch einen Einblick in die Notwendigkeit gewinnen, mit der aus dieser individuellen, nie wiederkehrenden Ursache diese individuelle, nie wiederkehrende Wirkung hervorgeht, und dabei ist ein Umweg über allgemeine Begriffe von Kausalverhältnissen und eventuell Kausalgesetzen nicht zu vermeiden. Wir haben, so wenig die Kausalverbindung als empirische Wirklichkeit allgemein genannt werden darf, zum wissenschaftlichen Ausdruck ihrer Notwendigkeit nur das räumliche und zeitliche „Schema" des überall und immer, und dadurch verknüpft sich mit der wissenschaftlichen Darstellung auch der individuellen kausalen Notwendigkeit stets die Bildung eines allgemeinen Begriffs oder, wo dies erreichbar ist, eines allgemeinen Kausalgesetzes, ein Umstand, der zugleich die übliche Verwechslung von Gesetz und Kausalität erklären kann. Dies zwingt auch die Geschichte, wenn sie zwischen einer individuellen Ursache und ihrer individuellen Wirkung eine Brücke so schlagen will, daß sich der Kausalzusammenhang als notwendig begreifen läßt, allgemeine Begriffe von Kausalverbindungen zu gebrauchen.

Wie die Geschichte dabei im einzelnen verfährt, bedarf eingehender Untersuchung. Hier sei nur schematisch das Prinzip angedeutet. Sie kann ihr Ziel dadurch erreichen, daß sie den Begriff des individuellen Objektes, das als notwendiger Effekt begriffen werden soll, in seine stets allgemeinen Elemente zerlegt, diese Elemente dann mit ebenfalls allgemeinen Elementen des Begriffes der individuellen Ursache verbindet, so daß jede dieser Verbindungen von allgemeinen Begriffselementen den notwendigen kausalen Zusammenhang der unter sie fallenden Wirklichkeiten zum Ausdruck bringt. Ist dies geschehen, so schließt die Geschichte die für sich betrachtet allgemeinen Elemente des Begriffs der Ursache zu einem die Individualität dieser Ursache darstellenden Begriff wieder zusammen und hat dann auf dem Umwege über die allgemeinen Kausalbegriffe eine

wissenschaftliche Einsicht in die notwendige Verbindung der individuellen historischen Ursache mit der individuellen historischen Wirkung gewonnen. Selbstverständlich ist hiermit nur ein rein formales logisches Ideal aufgestellt, dessen Verwirklichung überall dort nur teilweise sich erreichen läßt, wo es nicht gelingt, alle Elemente des Effektbegriffes Elementen von Ursachbegriffen kausal zuzuordnen, und deswegen wird ein kausal unableitbarer Rest aus den historischen Darstellungen wohl nur selten verschwinden. In solchen Fällen spricht man dann auch von Freiheit, aber doch nur deshalb, weil die Einsicht in die kausale Notwendigkeit fehlt.

Welche Mittel die Geschichte besitzt, um die Notwendigkeit einer historischen Kausalverknüpfung möglichst vollständig zu begreifen, und in welches Verhältnis sie dabei zu den generalisierenden Wissenschaften tritt, soll hier nicht näher erörtert werden. Es ist schon jetzt klar, daß auch für den Historiker die Kenntnis von Kausalgesetzen Bedeutung gewinnen muß, und daß dadurch das individualisierende Verfahren mit dem generalisierenden innerhalb der Geschichtswissenschaft auf das engste verknüpft sein kann, ein Umstand, der es erklärt, daß man die Geschichte selbst zu einer Gesetzeswissenschaft machen möchte. Es ist aber ebenso klar, daß durch diese Bedeutung der Gesetzesbegriffe an den letzten Zielen der Geschichte und an der logischen Struktur ihrer Methode, soweit sie durch diese Ziele bestimmt ist, also besonders an der Struktur ihrer endgültigen Darstellung nichts geändert wird. Die Produkte des generalisierenden Denkens sind für sie eben immer nur Umwege und dienen, ebenso wie die allgemeinen Elemente der historischen Begriffe überhaupt, einer Darstellung, die das historische Ganze individualisierend auffassen will.

Doch auch mit einer Darlegung aller der Fälle, in denen das generalisierende Verfahren nur Umweg zu einer individualisierenden Darstellung ist, würde die Bedeutung, welche die allgemeinen Begriffe in der Geschichte haben, noch nicht erschöpft sein. Nur das historische Ganze kommt stets mit Rücksicht auf seine Einmaligkeit und Individualität in Betracht, nicht aber auch alle seine Teile. Viele von ihnen werden durch die Geschichte überhaupt nicht dargestellt, wenn sie nämlich für die Individualität des Ganzen keine Bedeutung haben, und

auch die Mehrzahl der dargestellten Teile wird nur unter allgemeine Gruppenbegriffe zusammengefaßt. Ja, man kann behaupten, daß Begriffe von Teilobjekten, die nur Einmaliges und Individuelles enthalten, in einer historischen Darstellung gar nicht vorzukommen brauchen, und daß also lediglich Gruppenbegriffe in ihr gebildet werden, die das einer Mehrheit von Objekten Gemeinsame enthalten. Solche Gruppenbegriffe müssen dort entstehen, wo der Historiker von den Ereignissen, die er darstellt, nicht genug weiß, um bis zu ihrer Individualität vorzudringen, und er sich daher mit einem allgemeinen Begriff zu begnügen genötigt ist. In sehr vielen und eventuell auch in allen Fällen aber will der Historiker in der Tat nur einen Gruppenbegriff bilden, und dann scheint er auch mit Rücksicht auf sein Ziel generalisierend zu verfahren.

Im Anschluß hieran läßt sich wieder eine vielbehandelte Streitfrage verstehen. Man hat nämlich gemeint, es sei zwar richtig, daß die „alte Richtung" in der Geschichtsschreibung „individualistisch" sei, aber nur deswegen, weil sie zu viel Wert auf die politischen oder anderen Ereignisse und damit auf einzelne Personen lege. Die „neue" Richtung müsse, um nicht an der Oberfläche zu bleiben, sich weniger mit den politischen Aktionen einzelner Persönlichkeiten als vielmehr mit den Massenbewegungen beschäftigen und dadurch zum eigentlichen „Wesen" der Kulturentwicklung vordringen. Deshalb stellt man der alten „individualistischen" Methode eine neue „kollektivistische" Methode entgegen und preist diese, eben weil sie nur allgemeine Begriffe bildet, als die einzig wissenschaftliche, in den Naturwissenschaften auch längst angewendete, neue Methode der Geschichte.

Nehmen wir, um die logische Bedeutung dieser Ansicht zu verstehen, einmal an, es sei richtig, daß der Historiker mit Gruppenbegriffen allein auskomme; denn logisch widersinnig wie die Behauptung, daß die Geschichte ein System allgemeiner Begriffe zu bilden habe, ist dieser Satz ja nicht, und denken wir uns z. B. eine Darstellung der französischen Revolution, die nur Massenbewegungen berücksichtigt, weil das, was die einzelnen Personen dabei getan haben, als unwesentlich erscheint. Würde man dann auch sagen können, daß die Geschichte nun wirklich nach der neuen Methode nicht nur kollektivistisch, sondern auch generalisierend verfahre, wie eine

Naturwissenschaft? So selbstverständlich diese Meinung den Vertretern der neuen Methode erscheint, so falsch ist sie; denn — dieser Grund ist immer wieder maßgebend — es sind ja eben nur die Teile des Ganzen, die sich unter allgemeine Begriffe bringen lassen. Das Ganze selbst kommt auch für eine kollektivistisch verfahrende Geschichte stets in seiner Einmaligkeit und Individualität in Betracht, und auch die allgemeinen Gruppenbegriffe müssen daher so gebildet sein, daß sie sich zur Darstellung der Individualität des Ganzen eignen. Von generalisierender Methode dürfte man nur dann sprechen, wenn mit den Gruppenbegriffen irgendeine beliebige Revolution, und nicht, wie wir voraussetzten und, solange die Darstellung Geschichte ist, voraussetzen müssen, vielmehr diese eine bestimmte französische Revolution dargestellt werden soll, die im Jahre 1789 begann usw. Die Gegenüberstellung einer „individualistischen" und einer „kollektivistischen" Methode ist daher irreführend. Mehr oder weniger kollektivistisch, das heißt Gruppenbegriffe bildend, verfahren alle Historiker und haben es immer getan. Der Umstand, daß heute mancher möglichst viel mit allgemeinen Schlagwörtern von Zeitaltern und Massenbewegungen arbeitet, nur noch von sozialpsychischen Faktoren redet und alle „Individualpsychologie" (die übrigens mit der „individualistischen" Geschichtsauffassung nur von Dilettanten in Verbindung gebracht werden kann) für unbrauchbar erklärt, um sich und anderen vorzumachen, als verfahre er „naturwissenschaftlich", gestaltet daher vielleicht die Geschichte verschwommen und unbestimmt oder führt wegen Vernachlässigung der wesentlichen Persönlichkeiten zu direkter Verfälschung der Tatsachen, kann aber an dem individualisierenden Charakter der historischen Methode nicht das geringste ändern.

Ja, wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Auch die allgemeinen Gruppenbegriffe der Geschichte sind, obwohl sie nur das einer Mehrheit von Objekten Gemeinsame enthalten, doch nicht Allgemeinbegriffe in dem Sinne, wie eine systematisch verfahrende, generalisierende Wissenschaft sie bildet. Nur dann nämlich kann sich der Historiker mit einem Gruppenbegriff begnügen, wenn darin zugleich schon die im historischen Zusammenhange für ihn bedeutsame Individualität aller Glieder dieser Gruppe enthalten ist. Das Ziel also, mit Rück-

sicht auf welches die historischen Gruppenbegriffe gebildet sind, ist nicht eine Verallgemeinerung von der Art, wie die generalisierenden Wissenschaften sie vollziehen, sondern Darstellung der Gruppenindividualität. Auch diese in gewisser Hinsicht allgemeinen Begriffe sind stets Produkte eines individualisierenden Verfahrens insofern, als das Prinzip, welches ihre Bestandteile bestimmt, sich nur aus den Zielen der individualisierenden Geschichte verstehen läßt. Man wird sie daher auch als individualisierende Kollektivbegriffe bezeichnen können, um sie sowohl von den in den generalisierenden Wissenschaften angestrebten Kollektivbegriffen als auch von den in der Geschichte als Umwege verwendeten Allgemeinbegriffen zu unterscheiden.

Doch diese Unterscheidung klingt vielleicht so lange etwas spitzfindig, als nicht noch eine andere Seite der historischen Methode erörtert worden ist. Es reicht nämlich nicht nur der Begriff der Reihe, sondern auch der der einmaligen Reihe zur Bestimmung des Historischen nicht aus. Um dies klar zu machen, braucht man nur die Aufmerksamkeit wieder auf den bereits erwähnten Umstand zu lenken, daß, weil alles Wirkliche individuell und unübersehbar mannigfaltig ist, die individualisierende Auffassung nicht die ganze individuelle Mannigfaltigkeit einer Wirklichkeit berücksichtigen kann, sondern daß der Historiker in seiner Darstellung die Wirklichkeit stets vereinfachen muß. Man wird hiergegen hoffentlich nicht den Einwand erheben, daß die Geschichte in den meisten Fällen von den Vorgängen, die sie darstellen will, weniger weiß, als sie wissen möchte, und daß man ihr also nicht die Aufgabe stellen könne, ihr Material noch zu vereinfachen. Um die Vereinfachung dieses Materials, das heißt der „Quellen", handelt es sich hier nicht; denn seine Vollständigkeit oder Unvollständigkeit ist logisch zufällig und daher in diesem Zusammenhange ganz gleichgültig. Nur von der Einfachheit, die der Inhalt der historischen Begriffe im Vergleich zu der Mannigfaltigkeit der historischen Vorgänge selbst besitzt, ist hier die Rede. An diesen Vorgängen ist nicht alles geschichtlich, was wir von ihnen wissen könnten, und deswegen wird der Historiker stets eine Auswahl des für ihn Wesentlichen aus dem Inhalt seiner Objekte treffen. In der Geschichtswissenschaft aber muß dieser Auswahl und Um-

bildung ein Prinzip zugrunde liegen, und erst dessen ausdrückliche Klarstellung wird daher die Einsicht in das logische Wesen der geschichtlichen Methode vollenden.

Reflektieren wir zur Gewinnung dieses Prinzips wieder auf unsere vorwissenschaftlichen Kenntnisse. Sie sind von dem Interesse abhängig, das unsere Umgebung in uns erregt. Was aber heißt es, daß wir Interesse an den Objekten haben? Es bedeutet, daß wir sie nicht nur vorstellen, sondern zugleich auf unseren Willen beziehen und in Verbindung mit unseren Wertungen setzen. Fassen wir etwas individualisierend auf, so muß also seine Besonderheit sich irgendwie mit Werten verknüpft haben, die mit keinem anderen Objekt so verknüpft sind, und begnügen wir uns mit der generalisierenden Auffassung, so hängt die Verknüpfung mit dem Werte nur an dem, was an anderen Objekten ebenfalls vorkommt und daher durch andere Exemplare desselben Gattungsbegriffes ersetzt werden kann. Das ist die noch nicht dargestellte Seite in dem Unterschiede der generalisierenden und individualisierenden Auffassung, und mit Rücksicht hierauf zeigen nun auch die beiden wissenschaftlichen Methoden einen prinzipiellen Gegensatz.

Geht man vom vorwissenschaftlichen Generalisieren dazu über, die Objekte wissenschaftlich unter ein System allgemeiner Begriffe zu bringen, so wird dabei nicht nur vom Interesse am Einmaligen und Individuellen abstrahiert, sondern auch die Verbindung des mehreren Objekten Gemeinsamen mit Werten immer mehr gelöst, je weiter der Prozeß der Systembildung fortschreitet. Ist nämlich jeder allgemeine Begriff einem noch allgemeineren untergeordnet, und sind schließlich alle Begriffe unter den allgemeinsten gebracht, den die Untersuchung anstrebt, so müssen auch alle Objekte, für welche das System gelten soll, so angesehen werden können, als ob sie gleich wertvoll oder gleich wertlos sind, denn das Prinzip, welches bestimmt, was an einem Objekte wesentlich ist, darf jetzt nirgends mehr das ursprüngliche Interesse, sondern nur noch die Stellung sein, die das Objekt in dem System allgemeiner Begriffe einnimmt. Es wird also die ursprünglich überall nach Wertgesichtspunkten vollzogene Scheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen durch eine generalisierende Wissenschaft sowohl verdrängt als auch zugleich dadurch ersetzt, daß nun das Allgemeine oder das Gemeinsame als solches mit dem

Wesentlichen zusammenfällt. Die Loslösung der Objekte von allen Wertverbindungen oder die wertfreie Auffassung ist also die andere noch nicht betrachtete Seite der generalisierenden Methode in der Wissenschaft.

Freilich kann man bezweifeln, ob es eine absolut wertfreie Betrachtung wirklich gibt. Niemand wird vielleicht Objekte untersuchen, die ihn nicht irgendwie interessieren, und mit dem Interesse ist dann auch die Wertverbindung da. Das ist richtig. Doch gehört dies Interesse zu den psychologischen Voraussetzungen, nicht zur logischen Struktur der Wissenschaften. Als logisches Ideal dürfen wir es ansehen, daß der Forscher kein anderes Interesse an seinen Objekten hat als das, sie generalisierend zu begreifen, und dann muß jedes für ihn zum gleichgültigen Gattungsexemplar werden. Aber man kann noch weiter gehen und sagen, das Interesse an der generalisierenden Begriffsbildung ist doch eben immer ein Interesse, das Scheiden des Wesentlichen vom Unwesentlichen muß also schon als ein Werten bezeichnet werden, und wenn so der Begriff des Wesentlichen selbst zum Wertbegriff wird, dann ist die Wertverbindung ein vom Begriff der wissenschaftlichen Begriffsbildung nicht nur psychologisch, sondern auch logisch unlösbares Element. Auch das ist richtig. Aber diese Wertverbindung bezieht sich nicht auf die Objekte der Wissenschaft selbst, sondern es wird lediglich das logische Ziel der Wissenschaft, die Begriffsbildung, gewertet, und gerade, weil diese logische Wertung des Zieles die Voraussetzung jeder Wissenschaft ist, gleichviel ob sie ihre Objekte wertfrei behandelt oder nicht, so müssen wir von ihr absehen, wo es gilt, die verschiedenen Arten der Begriffsbildung zum Bewußtsein zu bringen, und wo wir nur nach der Verbindung der Objekte mit Werten fragen. Es genügt also, um unsere Behauptung einwandsfrei zu machen, daß wir sagen: abgesehen von allen lediglich psychologischen und daher logisch unwesentlichen Wertverbindungen, und abgesehen von dem als Wert anerkannten Ziel des Generalisierens und der daraus hervorgehenden Bewertung des Gemeinsamen als des Wesentlichen, macht die generalisierende Methode ihre Objekte von Wertverbindungen frei, um sie als Gattungsexemplare allgemeiner Begriffe betrachten zu können, von denen jedes Exemplar durch jedes beliebige andere ersetzbar ist.

In unserem Zusammenhange hat dieser Umstand deswegen Bedeutung, weil er uns zugleich auf eine andere noch nicht betrachtete Seite des wissenschaftlichen Individualisierens hinweist. Bleibt hier ebenfalls nur die Wertverbindung bestehen, die logische Voraussetzung jeder Wissenschaft ist, insofern überall das Ziel der Wissenschaft als Wert und die mit Rücksicht auf dieses Ziel vorgenommene Scheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen als Wertung gelten muß? Das heißt, kann die Geschichtswissenschaft sich vom vorwissenschaftlichen Individualisieren etwa ebenfalls dadurch unterscheiden, daß sie zur Loslösung der Objekte von allen Werten führt und nur noch rein logische Wertungen ihrer Ziele beibehält? Diese Frage muß verneint werden, denn es ist nicht einzusehen, durch welches andere Prinzip als das der Verbindung der Objekte mit Werten eine individualisierende Auffassung dieser Objekte überhaupt entstehen sollte. Lösen wir ein Objekt aus allen Verknüpfungen mit unseren Interessen los, so wird es lediglich als Exemplar eines allgemeinen Begriffs für uns in Betracht kommen. Nur das logische Ziel des Generalisierens verdrängt und ersetzt zugleich die Wertverbindung, auf der sonst die Scheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen beruht, indem das Gemeinsame als solches schon zum Wesentlichen wird. Das logische Ziel einer individualisierenden Auffassung dagegen gibt für sich allein noch gar keinen Fingerzeig, welche Objekte in ihrer Individualität wesentlich sind, und was von ihrer Individualität in die Darstellung aufgenommen wird. Das bringt die beiden Arten der Begriffsbildung in einen neuen Gegensatz. Das Individuelle kann nur mit Rücksicht auf einen Wert wesentlich werden, und daher würde mit der Beseitigung jeder Wertverbindung das historische Interesse an der Wirklichkeit und die Geschichte selbst beseitigt sein.

Es enthüllt sich uns also nicht nur ein notwendiger Zusammenhang der generalisierenden mit der im angegebenen Sinne wertfreien Betrachtung der Objekte, sondern auch ein ebenso notwendiger Zusammenhang der individualisierenden mit der wertverbindenden Auffassung der Objekte, genauer, die Geschichte setzt nicht nur ihr wissenschaftliches Ziel selbst als Wert voraus, wie dies jede Wissenschaft tut, sondern es gehören zu ihrem logischen Wesen noch andere

mit ihren Objekten verbundene Werte, ohne welche eine individualisierende Auffassung überhaupt nicht möglich wäre, und es kommt daher, um die logische Struktur der Geschichtswissenschaft auch nach dieser Seite hin zu erfassen, jetzt darauf an, die Art der Werte und die Art ihrer Verbindung mit den geschichtlichen Objekten näher kennen zu lernen. Auch hier ist es natürlich notwendig, nachdem das Gemeinsame in der vorwissenschaftlichen und der wissenschaftlichen Wertverbindung festgestellt ist, beide scharf voneinander zu sondern.

Daß Werte in der Wissenschaft überhaupt eine maßgebende Rolle spielen, ja Prinzipien der Begriffsbildung sein sollen, scheint dem Wesen der Wissenschaft zu widersprechen. Mit Recht verlangt man gerade von dem Historiker, daß er die Dinge möglichst „objektiv" darstelle, und mag dieses Ziel auch von keinem völlig erreicht sein, so läßt es sich doch jedenfalls als logisches Ideal bezeichnen. Wie stimmt hierzu die Behauptung, daß Verbindungen ihrer Objekte mit Werten zum Wesen der historischen Methode gehören? Hat sich nicht jede Wissenschaft von allen außer den rein logischen Werten frei zu halten, weil sie sonst aufhört, Wissenschaft zu sein? In der Tat, viele sind dieser Meinung, und noch kürzlich hat Xénopol deshalb die hier vertretene Ansicht verworfen. Dem gegenüber muß zunächst betont werden, daß nicht nur die Definition des Geschichtlichen als einer „Reihe" viel zu weit ist, sondern daß auch andere Versuche, den Begriff des Geschichtlichen zu gewinnen, ohne den Begriff des Wertes nicht zum Ziel kommen. Jeder muß zugeben, daß die Geschichte nicht alles Individuelle, sondern nur das „wichtige", „bedeutungsvolle", „interessante", kurz das wesentliche in ihre Darstellung aufnimmt. Was aber ist wesentlich, wenn wir nicht wie bei der generalisierenden Begriffsbildung von dem einer Mehrheit von Objekten Gemeinsamen reden? Ed. Meyer sagt einmal: historisch ist, was wirksam ist, oder gewesen ist. Doch damit wird das Problem gewiß nicht gelöst, sondern nur verschoben. Wirksam ist ja alles in der Welt, nur interessieren den Historiker die meisten Wirkungen nicht, sondern es werden eben nur die „wesentlichen" Wirkungen von ihm dargestellt. Nicht das Wirksame überhaupt, sondern nur das, was wesentliche Wirkungen ausübt und dadurch selbst wesentlich wird, ist also das Geschichtliche. Dieser Begriff des historisch Wesentlichen aber läßt sich ohne

einen Wertbegriff, der noch zu den rein logischen Werten hinzukommt, nicht bestimmen.

Trotzdem liegt dem Bestreben, jeden nicht-logischen Wert von der Wissenschaft und damit auch von der Geschichte fern zu halten, etwas Berechtigtes zugrunde. Es fehlt nämlich den empirischen Wissenschaften in der Tat die Möglichkeit, etwas über Wert und Unwert der Dinge in allgemeingültiger Weise auszusagen. Wenn dennoch die Verbindung der Objekte mit Werten zum Wesen der Geschichtswissenschaft gehört, ohne ihre Objektivität zu stören, so liegt das daran, daß es eine Art der Wertverbindung gibt, die nicht mit einem praktischen Stellungnehmen und Werten zusammenfällt, das heißt daran, daß man Objekte in rein theoretischer Weise auf Werte beziehen kann, ohne sie damit zu werten. Mit anderen Worten, es kommt darauf an, ob dadurch, daß mit Rücksicht auf einen Wert die Individualität eines Objektes wesentlich wird, notwendig auch eine positive oder negative Bewertung dieses Objektes entsteht, die dem Wesen der Wissenschaft widersprechen würde, und diese Frage ist entschieden zu verneinen. Die geschichtliche Darstellung schließt, abgesehen von der logischen Wertung ihres wissenschaftlichen Zieles, nur insofern eine Wertverbindung ein, als das individualisierend aufgefaßte Objekte überhaupt irgendeine Bedeutung für einen Wert hat, sie braucht aber nichts darüber auszusagen, ob es einen positiven oder negativen Wert besitzt, und sie kann insofern von jeder Wertung des Objektes, die immer positiv oder negativ sein muß, gänzlich absehen. Auf diese Weise bleibt die Objektivität der Geschichte trotz des Wertmomentes vollkommen gewahrt.

Kurz, wir müssen praktische Wertung und bloß theoretische Wertbeziehung genau scheiden, dann schwinden alle Bedenken. Wie man die Berechtigung dieser Scheidung hat bezweifeln können, ist schwer verständlich. Nur deswegen kann sich die theoretische Wertbeziehung in ihrer Besonderheit dem Auge entziehen, weil sie sich meist mit so großer Selbstverständlichkeit vollzieht, daß wir sie nicht bemerken. Und doch kann man sich ihre Wirksamkeit und ihre Ergebnisse leicht zum Bewußtsein bringen. Wenn wir zum Beispiel daran denken, daß wir nie die Wirklichkeit so kennen, wie sie in ihrer unübersehbaren Mannigfaltigkeit existiert, sondern

daß jede Kenntnis schon eine Umbildung der Wirklichkeit ist, so wird klar, daß über den positiven oder negativen Wert einer Individualität gar nicht gestritten werden kann, wenn unter den Streitenden nicht schon eine durch bloß theoretische Wertbeziehung entstandene, von der Verschiedenheit ihrer praktischen Wertungen unabhängige, gemeinsame individualisierende Wirklichkeitsauffassung vorhanden ist, denn sonst würde man gar nicht um dieselbe Individualität streiten. Also, so gewiß das theoretische Erkennen und das positive oder negative Werten zwei prinzipiell verschiedene Prozesse sind, so gewiß ist die rein theoretische Wertbeziehung logisch prinzipiell vom Werten verschieden, und so wenig steht sie im Widerspruch mit der wissenschaftlichen Erkenntnis. Der Historiker wertet als Historiker seine Objekte nicht, wohl aber findet er Werte wie die des Staates, der wirtschaftlichen Organisationen, der Kunst, der Religion usw. als empirisch zu konstatierende Tatsachen vor, und durch die theoretische Beziehung der Objekte auf diese Werte, das heißt mit Rücksicht darauf, ob und wodurch ihre Individualität etwas für diese Werte bedeutet, gliedert sich ihm die Wirklichkeit in wesentliche und unwesentliche Bestandteile, ohne daß dabei von ihm irgendein direktes positives oder negatives Werturteil über die Objekte selbst gefällt zu werden braucht.

Völlig klar wird das Wesen der historischen Wertbeziehung, wenn wir noch einen zweiten Punkt fixieren, durch den sich das wissenschaftliche von dem vorwissenschaftlichen Individualisieren unterscheidet, und schon die soeben als Beispiele benutzten Wertbegriffe weisen darauf hin. Die theoretische Wertbeziehung in der Geschichte ist nicht nur von positiver oder negativer Wertung unabhängig, sondern muß auch noch in anderer Hinsicht frei von Willkür sein, nämlich in bezug darauf, welche Werte es sind, auf die die Objekte bezogen werden. Das aber wird dadurch erreicht, daß der Historiker die Wirklichkeit nur durch Beziehung auf allgemeine Werte in wesentliche und unwesentliche Bestandteile gliedert, also auf solche Werte, wie sie in den bereits genannten Beispielen des Staates, der Kunst, der Religion usw. verkörpert sind.

Jedoch, so einfach dies im Grunde ist, so haben sich auch hieran viele Streitfragen und Mißverständnisse geknüpft. Insbesondere hat man wieder gemeint, daß wegen der Allgemein-

heit der Werte die Methode der Geschichte nun doch generalisierend sei. Offenbar, so kann man diese Ansicht begründen, ist zum Beispiel der Staat ein allgemeiner Begriff, und wenn geschichtliche Vorgänge als politische dargestellt werden, so ist das Politische in ihnen, um dessentwillen sie historisch wesentlich sind, doch eben das ihnen Gemeinsame. Also werden sie in derselben Weise unter den allgemeinen Begriff des Politischen gebracht, wie man in den generalisierenden Wissenschaften die Objekte als Exemplare eines Gattungsbegriffes auffaßt.

Ist dies wirklich zutreffend? Daß die allgemeinen Werte zugleich allgemeine Begriffe sind, ist richtig, daß aber die Beziehung der historischen Objekte auf diese Werte mit ihrer Unterordnung unter allgemeine Begriffe zusammenfalle, und daß deshalb die logische Struktur der Geschichte sich nicht von der der generalisierenden Wissenschaften unterscheide, ist eine ganz falsche Behauptung. Denn erstens geht die Geschichte nie darauf aus, solche allgemeinen Wertbegriffe erst zu bilden oder gar systematisch zu ordnen, wie sie es tun müßte, wenn sie eine generalisierende Wissenschaft wäre, sondern sie findet diese allgemeinen Wertbegriffe vor, und nur die Geschichtsphilosophie, nicht aber die empirische Geschichtswissenschaft, kann, wie wir später sehen werden, sich die Aufgabe stellen, ein System allgemeiner Wertbegriffe zu gewinnen. Ferner aber, und das ist die Hauptsache, hat die Allgemeinheit des Wertes für den Historiker gerade nicht die Bedeutung, daß sie das mehreren besonderen Werten Gemeinsame enthält, sondern nur darauf kommt es an, daß die Geschichte ihre Objekte auf solche Werte bezieht, die allen, an die sie sich wendet, als Werte gelten oder wenigstens von allen als Werte verstanden werden. Im übrigen führt das Beziehen der Objekte auf Werte zu einer individualisierenden Auffassung, gleichviel, ob die Werte rein individuell oder in dem angegebenen Sinne allgemein sind, denn dieser Unterschied betrifft nur die Geltung der Werte, nicht aber die logische Struktur der Wertbeziehung. Kurz, es wird durch den Umstand, daß die Geschichtswissenschaft, um zu allgemeingültigen Resultaten zu kommen, allgemeine Werte braucht, der Gegensatz der wertbeziehenden individualisierenden geschichtlichen Methode zur wertfreien generalisierenden ge-

setzeswissenschaftlichen Methode gar nicht berührt. Wenn man durchaus will, kann man ja freilich auch sagen, daß alle Wissenschaft, um allgemeingültig zu sein, stets das Besondere dem Allgemeinen „unterordnen" müsse. Aber diese Wendung ist wegen ihrer Unbestimmtheit sehr mißverständlich und jedenfalls nichtssagend. Man muß, wenn man sie in der Methodenlehre gebrauchen will, eine generalisierende Unterordnung unter wertfreie Gattungs- oder Gesetzesbegriffe von einer individualisierenden „Unterordnung" unter allgemeine Wertbegriffe streng scheiden, und am besten wird es wohl sein, das Wort Unterordnung nur zur Bezeichnung des Verhältnisses der allgemeinen Begriffe untereinander und des Exemplars zu seinem übergeordneten Gattungsbegriffe zu verwenden, da sonst nur Irrtümer entstehen können.

Kehren wir mit dieser genaueren Einsicht in das Wesen des individualisierenden Verfahrens noch einmal zu den historischen Begriffen zurück, die wegen der Allgemeinheit ihres Inhaltes eine negative Instanz gegen die Charakterisierung der Geschichte als individualisierende Wissenschaft zu bilden schienen, so lassen sich jetzt auch die historischen Gruppenbegriffe noch besser in ihrem Unterschiede von den generalisierenden Gruppenbegriffen verstehen. Sie haben nicht nur, wie alle Begriffe historischer Teile, den Zweck, die Individualität des historischen Ganzen zum Ausdruck zu bringen, zu dessen Begriff sie gehören, sondern auch die Auswahl des Wesentlichen bei ihrer Bildung ist durch den allgemeinen Wert bestimmt, auf den ihre Objekte bezogen werden, das heißt, nicht das Gemeinsame als solches ist schon das Wesentliche, sondern der Umstand, daß ihr Inhalt nur aus dem einer Mehrheit von Objekten Gemeinsamen besteht, hat darin allein seinen Grund, daß nur die Individualität der Gruppe, nicht aber auch die Individualität ihrer einzelnen Teile für den allgemeinen Wert, auf den die Gruppe bezogen wird, Bedeutung besitzt, und daß daher schon der Gruppenbegriff genug Individualität enthält, um das für die wertbeziehende individualisierende Darstellung Wesentliche zum Ausdruck zu bringen. Das Prinzip der Begriffsbildung ist also bei den historischen Kollektivbegriffen genau dasselbe wie bei allen anderen historischen Begriffen, und es ergibt sich daraus zugleich von neuem, wie wenig Sinn es hat, das Verfahren der Geschichte mit Rück-

sicht auf seinen logischen Charakter kollektivistisch zu nennen. Der Kampf um die sogenannte kollektivistische und individualistische Methode ist ein Kampf um den Inhalt der Geschichtswissenschaft, das heißt, er bezieht sich darauf, in welchem Maße einzelne Persönlichkeiten, in welchem Maße Bewegungen von Massen mit Rücksicht auf die allgemeinen Werte historisch bedeutsam sind, und er hat daher mit den logischen Problemen der Methode nichts zu tun. Auch eine rein kollektivistisch verfahrende Darstellung würde nicht nur, wie wir bereits sahen, individualisierend, sondern auch, wie jede geschichtliche Darstellung, von Wertgesichtspunkten geleitet sein.

Die große Rolle, welche die Wertgesichtspunkte in der Geschichte spielen, wird übrigens in neuester Zeit immer mehr anerkannt und zu verstehen gesucht, wenn auch die Aufmerksamkeit nicht stets auf die zwei wichtigsten Punkte, auf die Scheidung der theoretischen Wertbeziehung von der praktischen Wertung und auf die Allgemeinheit der Werte gerichtet ist. Natürlich lassen sich hier nicht alle Fragen, die mit den Werten in Zusammenhang stehen, erschöpfend behandeln, aber wenigstens zwei Punkte seien noch hervorgehoben.

Eine logische Untersuchung kann niemals dem Historiker verbieten wollen, über die theoretische Wertbeziehung hinauszugehen und wertend zu seinen Objekten Stellung zu nehmen, ja es ist vielleicht keine geschichtliche Darstellung von positiver oder negativer Wertung ihrer Objekte ganz frei. Doch muß auch festgestellt werden, daß nicht überall, wo ein Werturteil vorzuliegen scheint, ein solches auch wirklich gemeint zu sein braucht. Man wird nämlich in jeder geschichtlichen Darstellung Sätze finden, welche insbesondere menschlichen Handlungen ein lobendes oder tadelndes Prädikat beilegen, hier eine Tat der Güte oder des Mutes, dort ein Verbrechen konstatieren, und dies scheint die Geschichte ebenfalls von den Gesetzeswissenschaften zu unterscheiden, für die Laster und Tugend Produkte wie Vitriol und Zucker sein müssen. Es ist auch klar, daß mit solchen Sätzen der Historiker Stellung nehmen kann. In sehr vielen Fällen aber dienen die Wertprädikate nur zur Feststellung von Tatsachen und zur rein theoretischen Charakterisierung der Ereignisse. Wenn zum Beispiel eine Handlung als verbrecherisch bezeichnet wird,

so kann das auch heißen, daß die Quellen zu der Annahme zwingen, es liege hier eine Tat vor, die man allgemein ein Verbrechen nennt, und wenn etwa ein anderer Historiker dieser Handlung ein anderes Prädikat beilegt, so braucht das nicht zu bedeuten, daß er denselben Tatbestand anders wertet, sondern er kann auch einen anderen Tatbestand annehmen, den er dann natürlich auch anders bezeichnen muß. Man sollte also jedenfalls bei der Behandlung der Wertfaktoren in der Geschichte sich stets die Frage vorlegen, ob das Wertprädikat auch wirklich den Sinn hat, zu werten, oder ob es nicht vielmehr nur dem Zwecke dient, die mit ihm allgemein verbundene Wortbedeutung in derselben Weise zur Feststellung eines Faktums zu benutzen, wie dies mit Wortbedeutungen geschieht, die überhaupt nicht zur Wertung verwendet werden können.

Wird also in manchen Fällen das Vorkommen von Wertungen häufiger zu sein scheinen, als es wirklich ist, so muß andererseits hervorgehoben werden, daß in gewissem Sinne doch auch Wertungen und nicht bloß Wertbeziehungen zu den Bestandteilen der Geschichtswissenschaft gehören. Dabei sehen wir natürlich wieder von der logischen Wertung des Zieles der Begriffsbildung, die zu den unentbehrlichen Voraussetzungen jeder Wissenschaft gehört, ab und haben nichtlogische Wertungen im Auge, ohne welche die Geschichte nicht vorhanden sein würde.

So gewiß die theoretische Wertbeziehung keine praktische Stellungnahme ist, und so gewiß daher der Historiker sich jeder Wertbeurteilung seiner Gegenstände enthalten kann, ebenso gewiß ist es, daß er innerhalb des Gebietes der Werte, auf die er seine Objekte bezieht, zugleich selbst, auch als Historiker, irgendwie ein wertender Mensch sein muß. Es wird niemand politische Geschichte schreiben oder lesen, der nicht die politischen Werte zu seinen eigenen positiven oder negativen Wertungen in Beziehung setzt, das heißt zu politischen Fragen überhaupt irgendein wertendes Verhältnis hat, denn er würde, ohne auf diesem Gebiete selbst ein wertender Mensch zu sein, die Werte, welche die Auswahl des historischen Stoffes leiten, nicht verstehen, und daher an dem Stoffe selbst auch nicht das geringste historische Interesse haben. Was aber für die politische Geschichte gilt, muß für die Kunstgeschichte, die

Geschichte der Religion, der Wirtschaft usw. ebenso gelten. Dies wird, wie manches Selbstverständliche, häufig gar nicht bemerkt, ja es gibt wohl viele Historiker, die sich nicht nur ihren Objekten gegenüber lediglich betrachtend zu verhalten, sondern als Historiker überhaupt rein zuschauende Menschen zu sein glauben. Tatsächlich jedoch unterscheidet sich der Historiker auch dadurch von dem generalisierenden Forscher, daß er bei seiner Arbeit nicht nur das wissenschaftliche Ziel, das er verfolgt, als Wert anerkennen muß, sondern, wenn auch nicht zu seinen historischen Objekten selbst, so doch zu den allgemeinen Werten Stellung nimmt, auf die er seine Objekte individualisierend bezieht.

Von entscheidender Bedeutung für das logische Wesen der Geschichte ist dieser Umstand jedoch nicht, denn er gehört nur zu ihren psychologischen Voraussetzungen, und das ist sorgfältig zu beachten, damit über den Begriff der rein theoretischen Wertbeziehung und ihre logische Bedeutung keine Unklarheiten entstehen. Nur an die soeben hervorgehobene Tatsache kann Riehl denken, wenn er sagt, es sei eine psychologisch nicht durchführbare Forderung, daß der Historiker seine Objekte nicht eigentlich bewerten, sondern sie nur auf Werte beziehen solle, und gerade nach Riehl, der so klar wie wenige Logik und Psychologie voneinander geschieden hat, kann es dann auf die psychologische Untrennbarkeit des Wertens von der Wertbeziehung nicht ankommen, denn auch diese Untrennbarkeit muß die Auffassung des historischen Begriffs als des Produktes einer theoretisch wertbeziehenden, individualisierenden Wirklichkeitsbearbeitung völlig unangetastet lassen. Im übrigen: welche Bedeutung der Umstand, daß es nur für wertende Wesen Geschichte gibt, für die „Objektivität" der historischen Wissenschaften besitzt, in welchem Verhältnis diese Objektivität zu der der generalisierenden oder Gesetzeswissenschaften steht, die keinen anderen Wert als den der generalisierenden Wissenschaft selbst anzuerkennen brauchen, das steht hier nicht in Frage. Hier sollte nur die logische Struktur der faktisch vorhandenen Geschichtswissenschaft verstanden, insbesondere das Wesen ihrer wertbeziehenden und individualisierenden Methode, so wie sie wirklich ausgeübt wird, beschrieben und diese Methode in ihrer aus den Zielen der Geschichte sich ergebenden logischen Notwendigkeit begriffen werden.

Von der Eigenart des historischen Materials war in der aus den angegebenen Gründen rein formalen Betrachtug bisher nicht die Rede, und es konnte daher auch keine Antwort auf die Frage gegeben werden, wie wir dazu kommen, gerade den Stoff, von dem die Geschichtswissenschaften handeln, nicht nur generalisierend, sondern auch individualisierend darzustellen. Der Grund dafür muß schließlich auch noch angegeben werden, um das Wesen der Geschichtswissenschaft verständlich zu machen, und zwar soweit, als die materiale Eigenart der historischen Objekte sich schon aus dem formalen logischen Wesen der historischen Methode verstehen läßt.

Entscheidend ist dabei wiederum der Zusammenhang der individualisierenden mit der wertbeziehenden Auffassung. Die individualisierende Darstellung muß nämlich dort vor allem ein Bedürfnis sein, wo die Verknüpfung der Objekte mit Werten am engsten ist. Erinnern wir wieder an die vorwissenschaftliche Begriffsbildung, so ist sie wohl überall dadurch charakterisiert, daß es vorwiegend Menschen sind, die als Individuen betrachtet werden, und an diesen Menschen ist ferner besonders das durch seine Individualität bedeutsam, was Ausdruck ihres Seelenlebens ist. Ja, unsere individualisierende Auffassung wird in so hohem Grade durch das Interesse an menschlichem Seelenleben beherrscht, daß man den Begriff des Individuums geradezu mit dem der Persönlichkeit gleichsetzt und sich erst ausdrücklich darauf besinnen muß, daß jedes beliebige Objekt ebenfalls ein absolut individuelles Gepräge zeigt. Ob und wieweit die Geschichte als Wissenschaft, die ihre Objekte nicht auf rein persönlich individuelle, sondern nur auf allgemeine Werte bezieht, Persönlichkeiten darzustellen hat, hängt davon allein ab, was Persönlichkeiten in ihrer Einzigartigkeit für die allgemeinen Werte bedeuten, und insofern kann daher das wissenschaftliche Individualisieren sich sehr weit von dem vorwissenschaftlichen entfernen. Da aber alle Geschichte von Menschen betrieben wird, so muß auch die wissenschaftliche Darstellung des Einmaligen und Besonderen, wenn auch nicht allein, so doch vorwiegend auf menschliches Seelenleben gerichtet sein. Dies ist der Grund, weshalb die historischen Wissenschaften stets zu den „Geisteswissenschaften“ gerechnet worden sind, und es kommt in der Tat die aus logischen Gesichtspunkten zunächst bekämpfte

Unterscheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften sachlich in gewisser Hinsicht mit Recht wieder zur Geltung, sobald man überhaupt auf das Material der Geschichte mit Rücksicht auf den Unterschied von Physisch und Psychisch reflektiert.

Aber das ist gewiß kein Einwand gegen den Versuch, in der Logik den Gegensatz der generalisierenden und der individualisierenden Methode voranzustellen. Im Gegenteil, es stünde schlecht um diese logische Einteilung, wenn sie nicht imstande wäre, auch der Tatsache gerecht zu werden, daß die individualisierenden Wissenschaften sich vorwiegend mit geistigen Vorgängen beschäftigen. Als Ausgangspunkt einer logischen Theorie muß der Unterschied von Natur und Geist nach wie vor abgelehnt werden, ja, wie notwendig das ist, finden wir auch jetzt nur bestätigt. Denn wir sehen nun, nachdem wir bei dem Unterschied von Natur und Geist angelangt sind, vollends deutlich, warum die Bezeichnung der Geschichte als Geisteswissenschaft ein unter logischen Gesichtspunkten nur sekundäres Merkmal zum Ausdruck bringt und sich auch, abgesehen hiervon, nicht einmal zur vollständigen Charakterisierung des Materials der Geschichtswissenschaft eignet. Erstens nämlich ist es durchaus nicht allein, sondern nur vorwiegend geistiges Leben, das den Historiker interessiert, ferner besteht für die Geschichte keine Veranlassung, das geistige Leben, wie die Psychologie es tut, begrifflich streng von den körperlichen Vorgängen zu scheiden und so die Welt in zwei einander ausschließende Gebiete zu zerlegen, im Gegenteil, das Geistige wird stets als Bestandteil der vollen, unmittelbar erlebten Wirklichkeit und deshalb im realen Zusammenhange mit körperlichen Vorgängen aufgefaßt, und schließlich kommt nicht alles geistige Leben, auch nicht alles menschliche Seelenleben, sondern nur ein bestimmter, verhältnismäßig kleiner Teil des menschlichen Seelenlebens vorwiegend als Material für die Geschichtswissenschaft in Betracht, weshalb der Begriff der Geisteswissenschaft sowohl zu eng als auch zu weit ist, um das Wesen der Geschichte anzugeben.

Will man auch den Teil des Seelenlebens abgrenzen, den die Geschichte behandelt, um so eine noch genauere Charakterisierung des historischen Stoffes zu erhalten, so kann dies

wiederum nur von der gewonnenen Einsicht in das Wesen der historischen Methode aus, und zwar mit Rücksicht auf die Besonderheit der Wertgesichtspunkte geschehen, die für die Auswahl des Wesentlichen bei der individualisierenden Begriffsbildung maßgebend sind. Daß dies stets allgemeine menschliche Werte sind, kann man auch so ausdrücken, daß nur die Objekte historisch wesentlich werden, die mit Rücksicht auf gesellschaftliche oder soziale Interessen Bedeutung besitzen. Daher ist, wegen des historischen Zusammenhanges der Teile mit dem historischen Ganzen oder der Gesellschaft, nicht der von ihr losgelöst gedachte Mensch überhaupt, sondern der Mensch als soziales Wesen das Hauptobjekt des geschichtlichen Forschens, und dies wiederum besonders insofern, als er an der Realisierung der sozialen Werte beteiligt ist. Dabei muß freilich der Begriff der societas so weit genommen werden, daß auch Gemeinschaften wie die der wissenschaftlichen oder der künstlerischen Menschen unter ihn fallen. Nennt man dann den Prozeß, durch den im Laufe der geschichtlichen Entwicklung die allgemeinen sozialen Werte realisiert werden, die Kultur, so muß das Hauptobjekt der Geschichte die Darstellung von Teilen oder vom Ganzen des menschlichen Kulturlebens sein, und aller geschichtlich wichtige Stoff muß in irgendeiner Verbindung mit dem menschlichen Kulturleben stehen, weil nur dann eine Veranlassung dafür vorhanden ist, ihn auf die allgemeinen Werte zu beziehen und in seiner Besonderheit und Individualität zu untersuchen.

Die Werte, welche die Auswahl des Wesentlichen in der Geschichte leiten, sind deshalb auch als die allgemeinen Kulturwerte zu bezeichnen, wie wir sie in den Wertbegriffen des Staates, des Rechts, der Kunst, der Religion, der wirtschaftlichen Organisation als Beispiele bereits kennen gelernt haben. Es versteht sich von selbst, daß der Historiker deshalb nicht zu sagen hat, was Kulturfortschritt oder Kulturrückschritt ist; denn damit würde er von der theoretischen Wertbeziehung zur praktischen Wertung übergehen. Seine eigenen Kulturideale brauchen überhaupt nicht von maßgebender Bedeutung für die Gestaltung seines Stoffes zu werden, sondern er muß nur imstande sein, die allgemeinen Kulturwerte der Menschen und Völker, die er darstellt, zu verstehen, um dann durch rein theoretische Wertbeziehung das Wesentliche vom Unwesentlichen

abzusondern. Auch ist die geschichtliche Untersuchung nicht auf Kulturvorgänge selbst beschränkt. Besonders wenn es gilt, die Ursachen der geschichtlichen Ereignisse kennen zu lernen, können auch solche Objekte von Bedeutung sein, die lediglich zur „Natur" gehören, das heißt, zu der gewöhnlich wertfrei und generalisierend aufgefaßten Wirklichkeit, und die dann ebenfalls mit Rücksicht auf ihre Individualität wichtig werden, wie z. B. die Besonderheit des Klimas einer bestimmten Gegend, die geographische Situation eines Landes und dergleichen. Immer aber müssen diese Objekte sowohl kausal mit Kulturvorgängen zusammenhängen, als auch in ihrer Bedeutung für Kulturwerte betrachtet werden, wenn sie in einer geschichtlichen Darstellung ihren Platz finden sollen, und irgendein Teil der einmaligen Entwicklung des menschlichen Kulturlebens selbst wird stets im Zentrum einer individualisierenden Wissenschaft stehen.

Daß hiermit nicht eine besondere „kulturgeschichtliche Methode" gepriesen werden soll, wie das heute im Gegensatz zur Methode der politischen Geschichte vielfach geschieht, bedarf wohl kaum der ausdrücklichen Versicherung. Die Frage nach dem „eigentlichen Arbeitsgebiet" der Geschichte kann von der Logik nicht entschieden werden, und sie erstreckt sich auch gar nicht auf die Frage nach dem Wesen der historischen Methode. Will man überhaupt von einem Gegensatz der politischen und der Kulturgeschichte sprechen, so haben doch beide dasselbe individualisierende Verfahren anzuwenden, und nur das wäre möglich, daß die Kulturgeschichte in jenem heute bisweilen gemeinten engeren Sinne mehr Gruppenbegriffe verwendet als die Geschichte politischer Vorgänge. Wir aber wissen, daß ein mehr oder weniger von Gruppenbegriffen an dem Wesen der geschichtlichen Methode gar nichts ändert. Abgesehen davon steht es auch durchaus nicht fest, daß die Kulturgeschichte in höherem Maße „kollektivistisch" gestaltet sein muß als die politische Geschichte; denn die historische Bedeutung einzelner Persönlichkeiten läßt sich für kein Kulturgebiet im allgemeinen, sondern nur von Fall zu Fall entscheiden.

Im übrigen haben diese Fragen mit der Methodenlehre nur insofern etwas zu tun, als sie sorgfältig aus den logischen Untersuchungen fernzuhalten sind. Der logische Dilettantis-

mus unserer Tage hat auch hier viel Verwirrung angerichtet, aber er besitzt nicht so viel sachliche Bedeutung, daß ein näheres Eingehen auf ihn an dieser Stelle gerechtfertigt wäre. Das Wort Kultur ist hier so gebraucht, daß das politische Leben ein Teil des Kulturlebens überhaupt ist. Es soll nichts anderes als den Inbegriff derjenigen Objekte bezeichnen, die von direkter Bedeutung für die Verwirklichung der allgemeinen Werte sind, und die wegen dieser allgemeingültigen und notwendigen Wertbeziehung durch eine generalisierende Wissenschaft niemals erschöpfend dargestellt werden können, sondern die Auffassung durch eine individualisierende Wissenschaft verlangen. Es wird dadurch zugleich klar, in welchem Sinne die Geschichte für den Kulturmenschen eine Notwendigkeit ist. Der Kulturmensch wird immer die Wirklichkeit auf die allgemeinen Kulturwerte beziehen, so daß die Frage entstehen muß, wie sich die Realisierung der Kultur in ihrer einmaligen Entwicklung vollzogen hat, und auf diese Frage kann nur die individualisierende Geschichte, niemals aber eine generalisierende Wissenschaft die Antwort geben.

II.

Die Prinzipien des historischen Lebens.

Blicken wir noch einmal zurück, so läßt sich mit den angegebenen Begriffen ein System der empirischen Wissenschaften andeuten, in dem der Geschichte sowohl mit Rücksicht auf ihre Methode als auch mit Rücksicht auf ihr Material ein fester Platz angewiesen ist, so daß auf Grund dieser Einsicht dann die anderen Gruppen von geschichtsphilosophischen Problemen verstanden und in Angriff genommen werden können.

In bezug auf die Methode verfahren die Einzelwissenschaften entweder generalisierend oder individualisierend. Ihr Material besteht entweder aus Naturobjekten, das heißt Wirklichkeiten, die von Werten losgelöst, oder aus Kulturvorgängen, das heißt Wirklichkeiten, die auf Werte bezogen sind. Das ist jedoch, wie gar nicht nachdrücklich genug her-

vorgehoben werden kann, nur ein ganz allgemeines Schema, und es soll damit nicht etwa gesagt sein, daß die verschiedenen Disziplinen entweder nur generalisierend oder nur individualisierend arbeiten, daß sie nur Naturobjekte oder nur Kulturvorgänge behandeln, und daß Naturobjekte nur generalisierend, Kulturvorgänge dagegen nur individualisierend darzustellen sind. Im Gegenteil, die verschiedenen Methoden gehen bei der Behandlung der verschiedenen Stoffe eng zusammen, und die angegebenen Einteilungsprinzipien können sich in verschiedener Weise miteinander verbinden lassen. Das generalisierende Verfahren fängt mit individuellen Tatsachen an, das individualisierende bedarf der allgemeinen Begriffe als Umweg der Darstellung und Verknüpfung. Neben den generalisierenden Naturwissenschaften gibt es Disziplinen, welche Naturvorgänge individualisierend und dann, wenn auch vermittelt und indirekt, wertbeziehend behandeln, wie zum Beispiel die Stammesgeschichte der Organismen, die Geologie oder vielleicht auch die Geographie, und umgekehrt kann das Kulturleben trotz der Wertbeziehung einer generalisierenden Darstellung unterworfen werden. Ja, ganz abgesehen von der Psychologie, wenden viele der sogenannten Geisteswissenschaften, wie zum Beispiel die Sprachwissenschaft, die Jurisprudenz, die Nationalökonomie, wenigstens zum Teil, ein Verfahren an, das gewiß nicht rein historisch ist, sondern eine Art von Systematik anstrebt, das aber trotzdem nicht mit der Methode der generalisierenden Naturwissenschaften zusammenzufallen braucht, und dessen logische Struktur deswegen eines der schwierigsten und interessantesten Probleme der Methodenlehre ist. Schließlich: auch wenn alle diese Probleme eingehend behandelt und gelöst wären, dürften wir noch immer nicht glauben, die ganze Mannigfaltigkeit der wissenschaftlichen Verfahrungsweisen, die es wirklich gibt, in allen Einzelheiten restlos in einem nach allen Richtungen geschlossenen System untergebracht zu haben, denn die Methoden der Wissenschaft sind ja, wie diese selbst, nicht das Ergebnis rein logischer Überlegungen, sondern ein Produkt der Geschichte, und sie müssen daher, gerade wenn die Unmöglichkeit einer generalisierenden Bearbeitung des Historischen feststeht, wie alle historischen Kulturvorgänge jedem Versuch einer definitiv abgerundeten Systematisierung spotten.

Aber wie groß auch die Mannigfaltigkeit der wissenschaftlichen Bestrebungen sein mag, die die Logik nicht zu kritisieren, sondern einfach als Tatsache anzuerkennen hat, und so sehr deshalb die logischen Einteilungsprinzipien sich darauf beschränken müssen, begrifflich auseinander zu halten, was in Wirklichkeit eng miteinander verknüpft ist, so darf doch die Geschichte, die von den Menschen, ihren Einrichtungen und ihren Taten handelt, mit Rücksicht auf ihre letzten Ziele nur als individualisierende Kulturwissenschaft bezeichnet werden. Ihr Zweck ist immer die Darstellung einer einmaligen, mehr oder weniger umfassenden Entwicklungsreihe in ihrer Einmaligkeit und Individualität, und ihre Objekte sind entweder selbst Kulturvorgänge oder stehen zu Kulturwerten in Beziehung. Dadurch ist diese Wissenschaft von den Naturwissenschaften, mögen sie generalisierend oder individualisierend verfahren, sachlich und ebenso von allen Kulturwissenschaften, die ihre Objekte in irgendeiner Weise systematisch behandeln, methodisch prinzipiell geschieden. Innerhalb dieses Rahmens hat sich die Geschichtslogik zu bewegen. Nur dann kann sie begreifen, was Geschichte wirklich ist, und nur so kann sie einer Philosophie Dienste leisten, die die Bedeutung der wirklichen Geschichte für die Lösung ihrer Probleme verstehen will. Die Konstruktion von Zukunftswissenschaften dagegen, die heute besonders in der Geschichtslogik beliebt ist, hat weder für die Einzelforschung noch für die Philosophie einen Wert, es sei denn den Wert eines abschreckenden Beispiels.

Auch die Frage nach den Prinzipien des historischen Geschehens, der wir uns jetzt zuwenden, kann nur beantwortet werden, wenn man sich dabei auf den Begriff dessen stützt, was als Geschichte von den historischen Wissenschaften tatsächlich dargestellt wird. Wir wissen nun bereits, daß diese Prinzipien entweder in den allgemeinen Gesetzen oder in dem allgemeinen Sinn des geschichtlichen Lebens gesucht werden. Will man über die Aufgaben der Geschichtsphilosophie als Prinzipienlehre zur Klarheit kommen, so muß man daher bestimmen, was unter Gesetz und was unter Sinn der Geschichte gemeint sein kann, und dann fragen, was den Namen eines Prinzips der Geschichte verdient. Es wird sich ergeben, daß es sich bei der Alternative Gesetz oder Sinn der Geschichte,

ebenso wie bei dem Kampf um die generalisierende und die individualisierende Methode, um die beiden einander entgegengesetzten Hauptrichtungen der gegenwärtigen Geschichtsphilosophie handelt, und daß die Entscheidung in diesem Kampf im wesentlichen wieder von der Einsicht in das logische Wesen der empirischen Geschichtswissenschaft abhängt.

Das Wort Gesetz gehört zu jenen Ausdrücken, deren Vieldeutigkeit zu mannigfachen Unklarheiten und Mißverständnissen Veranlassung gegeben hat. Während bei der Identifikation von Gesetz und Kausalität die Kausalität einseitig als Form der generalisierenden Auffassung betrachtet wird, gibt es andererseits einen Sprachgebrauch, nach dem gesetzlich so viel wie notwendig überhaupt bedeutet. Das Wort kann dann die kausale Notwendigkeit des Einmaligen und Besonderen, aber auch die Notwendigkeit eines Imperatives oder eines Wertes bezeichnen, also zwei Begriffe, die wie Müssen und Sollen auf das sorgfältigste zu scheiden sind. Diesen Gebrauch des Wortes Gesetz in drei so verschiedenen Bedeutungen überall verbieten zu wollen, wäre pedantisch und würde keinen Erfolg haben. In der Philosophie aber sollte man eine solche Vieldeutigkeit der Worte wenigstens an entscheidender Stelle vermeiden, und jedenfalls hat, wenn der Geschichtsphilosophie die Aufgabe gestellt wird, die Gesetze der Geschichte zu suchen, dies nur einen klaren Sinn, falls man unter Gesetz soviel wie Naturgesetz versteht. Die Notwendigkeit des Gesetzes bedeutet dann also nicht die Notwendigkeit eines Wertes, und ebensowenig die kausale Notwendigkeit einer individuellen Wirklichkeit, sondern die unbedingte Allgemeinheit eines Begriffes, genauer die notwendige Verknüpfung von mindestens zwei allgemeinen Begriffen in einem unbedingt allgemeinen Urteil, und es bedeutet die notwendige Verknüpfung von Wirklichkeiten nur insofern, als das Gesetz sagt, es sei, wenn ein Objekt unter anderen Merkmalen auch die zeigt, welche die Elemente des einen allgemeinen Begriffes sind, mit ihm überall und immer ein anderes Objekt real verbunden, das unter anderen Merkmalen auch die hat, welche die Elemente des anderen allgemeinen Begriffes bilden. Kurz, Gesetzeserkenntnis ist die Form der Wirklichkeitsauffassung, die von jeder generalisierenden Naturwissenschaft als höchstes Ideal erstrebt wird.

Daß die empirische Geschichtswissenschaft, Gesetze in diesem Sinne zu finden, sich niemals als letztes Ziel setzt, wissen wir. Der Historiker, der dies tut, hört damit auf, Historiker zu sein und eine geschichtliche Darstellung seines Objektes zu wollen. Da also empirische Geschichtswissenschaft und Gesetzeswissenschaft einander begrifflich ausschließen, so kann man sagen, daß der Begriff eines „historischen Gesetzes" eine contradictio in adjecto enthält, wobei selbstverständlich das Wort „historisch" nur den angegebenen formalen oder logischen Sinn hat, und logisch ist dieser Satz auch insofern, als er nicht nur unabhängig ist von jeder Meinung über das Material der Geschichte, sondern auch von jeder Ansicht über das Wesen der Wirklichkeit überhaupt. Unter der Voraussetzung des Materialismus oder des psychophysischen Parallelismus gilt er ebenso wie unter der Voraussetzung einer spiritualistischen Ontologie oder einer metaphysischen Freiheitslehre. Auch die Geschichte eines Objektes, dessen Gesetze uns restlos bekannt wären, würde niemals aus diesen Gesetzen bestehen, sondern sie nur in dem angegebenen Sinne als Umwege zu einer individualisierenden Darstellung von historischen Kausalzusammenhängen benutzen.

Was jedoch für die empirische Geschichtswissenschaft gilt, braucht darum nicht für die Geschichtsphilosophie zu gelten. Weil es logisch gerechtfertigt ist, jede Wirklichkeit mit einem System allgemeiner Begriffe zu überziehen, und weil man daher nicht Anhänger des Materialismus oder des psychophysischen Parallelismus zu sein braucht, um es für möglich zu halten, daß alles den empirischen Wissenschaften überhaupt zugängliche Sein unter allgemeine Gesetze gebracht werden kann, so erscheint es durchaus denkbar, daß der Geschichtsphilosoph, der als Philosoph nicht Historiker ist, sondern es stets mit dem „Allgemeinen" zu tun hat, Gesetze für dasselbe Material findet, dessen individualisierende Auffassung die historischen Einzelwissenschaften erstreben. Da dieses Material der Hauptsache nach das soziale Leben der Menschen ist, so entsteht hieraus dann der Gedanke einer Gesetze suchenden Soziologie als Geschichtsphilosophie, ein Gedanke, der älter ist als Comtes Terminologie, der aber auch in unseren Tagen viele Anhänger, wenn auch leider bisher keine besonders glückliche wissenschaftliche Vertretung ge-

funden hat, mit der eine Auseinandersetzung lohnend erscheint. Wir müssen uns daher mit einer allgemeinen und kurzen Charakterisierung dieses Standpunktes begnügen, um ihn dann kritisieren zu können.

Diese Soziologen suchen auf ihrem Wege eine Erkenntnis, die über die einzelnen historischen Darstellungen mit ihrem Haften am Besonderen hinausführt und zum allgemeinen Wesen aller geschichtlichen Entwicklung vordringt. Selbstverständlich, so meinen wenigstens die besonnenen Vertreter dieses Standpunktes, ist die historische Erkenntnis des Einmaligen und Individuellen nicht wertlos, im Gegenteil, sie bildet die unentbehrliche Grundlage für eine weitergreifende Betrachtung, aber vom geschichtsphilosophischen Standpunkt aus ist sie auch nur die Grundlage, die Vorarbeit. Auf ihr als Basis ist dann das Gebäude einer umfassenden Geschichtsphilosophie zu errichten, die in Gesetzen den ewigen Rhythmus und damit die Prinzipien alles geschichtlichen Lebens erfaßt.

Gehen wir zur Beurteilung dieser Ansicht über, so scheint in der Tat, wenn das Wort historisch nicht die Methode, sondern das Material der Geschichte bezeichnet, der Begriff des historischen Gesetzes wenigstens keinen logischen Widerspruch zu enthalten, und jedenfalls ist es ein durchaus berechtigtes Unternehmen, nach Gesetzen des gesellschaftlichen Lebens der Menschen zu forschen. Etwas ganz anderes aber ist es doch, ob es einen Sinn hat, die bei der generalisierenden Behandlung des von der Geschichte individualisierend dargestellten Stoffes eventuell gefundenen Gesetze als Prinzipien des historischen Geschehens zu bezeichnen, und ob es also richtig ist, die Soziologie Geschichtsphilosophie zu nennen. Das ist mehr als eine terminologische Frage, und wo man sie auf Grund des Satzes bejaht, daß man Gesetze für jede Wirklichkeit, also auch für die Objekte der Geschichtswissenschaften, müsse finden können, werden zwei Punkte von entscheidender Wichtigkeit übersehen. Historische Prinzipien müssen nämlich erstens Prinzipien der Kultur und zweitens Prinzipien des historischen Universums sein. Sind Gesetze im Sinne von Naturgesetzen dazu geeignet?

Das, worauf es dabei zunächst ankommt, kann man sich am besten klar machen, wenn man wieder daran denkt, daß weder die vorwissenschaftliche noch irgendeine wissenschaft-

liche Kenntnis, die wir von der empirischen Wirklichkeit haben, diese so wiedergibt, wie sie unabhängig von unserer Begriffsbildung existiert, daß vielmehr jede Kenntnis nur durch eine umbildende Auffassung der Wirklichkeit zustande kommt. Bei ihrem Umbildungsprozeß darf die Wissenschaft nur von dem Ziele geleitet sein, das sie sich als generalisierende oder individualisierende Wissenschaft gesetzt hat, und eine generalisierende Wissenschaft wird daher nur dann hoffen dürfen, zu Gesetzen zu kommen, wenn sie sich von allen nicht-logischen Interessen an der Wirklichkeit frei macht, also nur von den Interessen geleitet wird, die auf die Aufstellung von unbedingt allgemeinen Begriffen für ihr Gebiet gerichtet sind. Sie muß trennen können, was anderen Auffassungen als zusammengehörig erscheint, und sie muß unter einen Begriff zusammenfassen, was für andere Interessen gar nichts gemeinsam zu haben scheint. Wieweit sie sich dadurch von der vorwissenschaftlichen Auffassung entfernt, wird besonders dort deutlich, wo die umfassendsten Gesetze aufgestellt sind. Man braucht nur daran zu erinnern, daß die Gesetzeswissenschaften zu einer prinzipiellen Scheidung des raumerfüllenden Physischen von dem unausgedehnten Psychischen führen, also zur Darstellung von zwei Welten, zwischen denen gar keine reale Verknüpfung mehr herzustellen ist, während doch für unsere vorwissenschaftliche und auch für unsere geschichtliche Auffassung diese beiden Gebiete untrennbar miteinander verbunden sind. Oder man denke daran, wie unter der Hand der Gesetzeswissenschaften der dinghafte Charakter unseres Weltbildes immer mehr verschwindet und immer mehr Begriffe von Relationen dafür eintreten. Eine Gesetzeswissenschaft vom sozialen Leben der Menschen wird selbstverständlich im Prinzip dieselbe Freiheit für eine solche weitgehende Umbildung der Wirklichkeit durch die generalisierende Begriffsbildung verlangen müssen, und wendet man dies nun auf ihr Verhältnis zum geschichtlichen Leben an, so ergibt sich, daß die Soziologie, falls sie zugleich Geschichtsphilosophie sein will, diese Freiheit zur Zerstörung jeder anderen als der durch ihr Ziel einer Gesetzeserkenntnis bestimmten Wirklichkeitsauffassung nicht besitzt.

Soll man nämlich wirklich von ihr sagen können, daß sie dasselbe Material wie die Geschichte behandelt, so wird sie

zum mindesten doch nach Gesetzen für das Kulturleben suchen müssen, da die Geschichtswissenschaft es entweder mit Kulturvorgängen selbst oder mit Wirklichkeiten zu tun hat, die zu ihnen in Beziehung stehen. Kultur aber ist keineswegs eine auffassungsfreie Wirklichkeit, die jeder beliebigen Bearbeitung und Umformung durch Begriffe unterworfen werden kann, sondern das als Kultur Aufgefaßte ist einmal ein bestimmter Ausschnitt aus der Wirklichkeit, von dem man nicht weiß, ob gerade für ihn und nur für ihn Gesetzesbegriffe gelten, und ferner ist dieser Ausschnitt eine schon in ganz bestimmter Weise durch Kulturwerte gegliederte und umgebildete Wirklichkeit. Wer kann sagen, ob diese Gliederung, von deren Bestand es abhängt, daß wir eine Wirklichkeit als Kultur bezeichnen, erhalten bleibt, wenn die generalisierende Auffassung versucht, sich geltend zu machen? Ist das aber nicht der Fall, dann stellt die Soziologie als Gesetzeswissenschaft zwar unter anderem, nicht geschichtlichem Gesellschaftsleben auch dieselbe Wirklichkeit dar, die die Geschichte behandelt, aber sie faßt sie nicht als dieselbe Wirklichkeit auf, das heißt, sie stellt sie nicht als Kultur dar, und wie wenig eine Gemeinsamkeit des Stoffes in diesem Sinne noch bedeutet, wird sofort klar, wenn man daran denkt, daß das gemeinschaftliche Objekt dann nichts als ein Stück jener unübersehbaren Mannigfaltigkeit ist, die nicht nur als solche in keine Wissenschaft eingeht, sondern von der wir überhaupt nur ganz im allgemeinen, niemals aber im besonderen reden können, weil wir sie auffassungsfrei oder ganz begrifflos überhaupt nicht kennen.

Es besteht also nicht nur eine Unvereinbarkeit zwischen generalisierender und individualisierender Methode in den Spezialwissenschaften, sondern es fehlt auch zum mindesten jede Garantie für die Vereinbarkeit gesetzeswissenschaftlicher und kulturwissenschaftlicher Betrachtungsweise in der Geschichtsphilosophie, ja, bei der engen Beziehung zwischen dem individualisierenden und dem wertbeziehenden Denken ist es, wenn auch nicht logisch unmöglich, so doch sehr unwahrscheinlich, daß die Gesetzesbegriffe inhaltlich immer mit allgemeinen Kulturbegriffen zusammenfallen werden. Damit aber ist dem Programm einer Soziologie als Geschichtsphilosophie, das sich auf den Satz stützt, es müssen sich für jede beliebige Wirklich-

keit Gesetze finden lassen, im Prinzip schon der Boden entzogen. Der Versuch, Gesetze des gesellschaftlichen Lebens aufzustellen, behält selbstverständlich seinen guten Sinn, aber nichts kann uns veranlassen, diese Gesetze bloß deshalb, weil sie Gesetze derselben auffassungsfreien Wirklichkeit sind, die die Geschichte behandelt, zugleich für Prinzipien des Kulturlebens zu halten. Nur dort wird man dies glauben, wo man, einem naiven Begriffsrealismus huldigend, unsere vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Auffassung der Wirklichkeit mit der Wirklichkeit selbst verwechselt.

Doch weil wir hiermit in einem gewissen Sinne nicht über logische Möglichkeiten hinauskommen, und wenigstens nach dem bisher Ausgeführten ein wunderlicher Zufall es fügen könnte, daß Gesetzesbegriffe und Kulturbegriffe sich stets decken, so muß zur Klarstellung noch ausdrücklich gezeigt werden, in welchem Fall jedes Suchen nach Gesetzen des Kulturlebens sinnlos ist. Der entscheidende Punkt steckt wieder in dem Begriff des Verhältnisses, das das historische Ganze zu seinen Teilen hat.

Zunächst: in welchen Fällen kann die Auffassung der Wirklichkeit als Kultur mit der generalisierenden Auffassung zusammengehen? Da die Kulturwerte als allgemeine Werte immer auch Begriffe mit allgemeinem Inhalt sind, so lassen sich die historischen Ereignisse, die durch ihre Individualität mit Rücksicht auf einen allgemeinen Kulturwert wesentlich werden, zugleich auch als Exemplare dieses allgemeinen Begriffes betrachten. Denn wenn auch das individualisierende Verfahren immer wertbeziehend ist, so darf man doch diesen Satz nicht umkehren und behaupten, daß jeder allgemeine Wert die Darstellung individualisierend macht. Es können vielmehr zum Beispiel diejenigen Vorgänge, die in einer Geschichte der Kunst oder des Rechtes vorkommen, auch als Exemplare des allgemeinen Begriffes Kunst oder Recht angesehen werden, und wenn dabei auch die Wertbeziehung, welche die Dinge durch ihre Individualität zu dem Kulturwert Kunst oder Recht haben, gelöst werden muß, so bleibt eine solche generalisierende Darstellung doch eine Darstellung von Kulturvorgängen auch in dem Sinne, daß sie die Objekte als Kultur behandelt, denn der Kulturbegriff der Kunst oder des Rechts ist es, der das Gebiet abgrenzt und bestimmt, welche Objekte zu Exemplaren

des betreffenden Systems von allgemeinen Begriffen werden. Was für diese Kulturwerte gilt, kann natürlich auch für alle gelten, und es läßt sich daher denken, daß jene großen Einheiten des geschichtlichen Lebens, die wir Kulturvölker nennen, alle als Exemplare eines Systems von allgemeinen Begriffen aufgefaßt werden, in dem dann die Gesetze zum Ausdruck kommen, die für den sich stets wiederholenden Werdegang jedes beliebigen Kulturvolkes gelten. Freilich, man darf dies aus den angegebenen Gründen nie Geschichte nennen, und ferner soll, wenn dies als möglich bezeichnet wird, nur die logische Möglichkeit gemeint, von den faktischen Schwierigkeiten dagegen, die einem solchen Unternehmen entgegenstehen, mit keinem Wort die Rede sein. Denn es kommt hier nur darauf an, dem Programm einer Gesetzeswissenschaft des Kulturlebens alles nur irgend Denkbare zuzugestehen, um dann, nachdem dies geschehen ist, um so sicherer entscheiden zu können, ob die erstrebte Gesetzeswissenschaft, in ihrer höchsten Vollendung gedacht, den Ansprüchen genügen würde, die man an eine Geschichtsphilosophie als Lehre von den Prinzipien des historischen Lebens stellen muß.

Will man diese Frage beantworten, so ist zu beachten, daß die Geschichtsphilosophie, wie man ihre Aufgabe auch sonst bestimmen mag, nicht Philosophie des Objektes einer historischen Spezialuntersuchung, sondern Philosophie des Objektes der Universalgeschichte zu sein und zugleich die Prinzipien des historischen Universums festzustellen hat. Unter dem historischen Universum aber ist, so unbestimmt dieser Begriff auch noch sein mag, jedenfalls das denkbar umfassendste historische Ganze, also ein seinem Begriff nach Einmaliges und Individuelles zu verstehen, zu dem jedes von einer historischen Spezialuntersuchung behandelte Objekt als individuelles Glied gehört, und wir werden ferner von den Prinzipien der Geschichte verlangen, daß sie Prinzipien der Einheit dieses Universums sind. Schon daraus folgt, daß eine Gesetzeswissenschaft als historische Prinzipienlehre nicht etwa nur vor mehr oder weniger großen Schwierigkeiten steht, sondern logisch unmöglich ist. Man wende nicht ein, daß auch das Weltganze, das die Naturwissenschaften behandeln, seinem Begriffe nach etwas Einmaliges sei, und daß es daher, wenn diese Argumentation richtig wäre, keine Gesetze geben könne, die, wie

zum Beispiel das Gravitationsgesetz, für das Weltganze gelten. Das Weltganze der Naturwissenschaft, als Individuum gedacht, ist nämlich ein sehr problematischer Begriff. Die generalisierenden Wissenschaften behandeln es insofern nicht, als gerade die allgemeinsten Gesetze, wie der erste und zweite Hauptsatz der Thermodynamik, das Energiegesetz und das Entropiegesetz auf ein unbegrenztes All keine Anwendung finden können, und jedenfalls haben die Gesetzeswissenschaften es niemals in der Weise mit dem Weltganzen zu tun, wie die Geschichtsphilosophie es mit dem historischen Universum zu tun haben muß. Sie suchen nach Gesetzen dafür nur in dem Sinne, daß sie das feststellen wollen, was für jeden beliebigen seiner Teile gilt. Niemals aber denken sie daran, diese Teile zugleich als Glieder des individuellen Ganzen zu betrachten, und vollends können die allgemeinen Gesetze nicht Prinzipien der Einheit dieses Ganzen sein. Je allgemeiner sie gelten, um so mehr ist jeder Teil nur Gattungsexemplar und damit von all den Bestimmungen, die ihn zum Glied des Ganzen machen, losgelöst. Nehmen wir also an, die Soziologie hätte ihr höchstes Ziel erreicht und Gesetze für alle Teile des historischen Universums, zum Beispiel für die Entwicklung aller Kulturvölker gefunden, so wären diese Kulturvölker dadurch für sie zu Gattungsexemplaren geworden, und ständen als Gattungsexemplare notwendig begrifflich isoliert nebeneinander. Sie könnten nicht zur Einheit des einmaligen individuellen historischen Universums zusammengeschlossen werden, denn als Glieder eines historischen Zusammenhanges müssen sie immer Individuen sein, und vollends wären die von der Soziologie gefundenen Gesetze nicht als Prinzipien für die Einheit der individuellen Glieder des individuellen Universums zu brauchen.

Der Begriff des Gesetzes als eines Prinzipes des historischen Universums ist demnach für die Geschichtsphilosophie ebenso logisch widersinnig wie der Begriff des historischen Gesetzes als Ziel einer empirischen Geschichtswissenschaft. Gewiß geht die Geschichtsphilosophie auf das „Allgemeine", aber nur insofern, als sie es mit dem historischen Universum zu tun hat, und gerade deswegen bleibt auch ihr Objekt stets ein einmaliger und individueller Entwicklungsgang, der aus Individuen als seinen Gliedern besteht. Die Soziologie als Gesetzeswissenschaft kann daher, so wertvoll sie sonst sein mag,

der Geschichte wohl Hilfsbegriffe bei der Erforschung kausaler Zusammenhänge liefern, darf aber niemals an die Stelle der Geschichtsphilosophie treten.

Von diesem Gesichtspunkt aus sind auch alle die Versuche zu beurteilen, allgemeine „Faktoren" oder „Kräfte" des geschichtlichen Lebens zu erkennen. Da die Geschichte von Menschen handelt, und bei allen Menschen eine körperliche von einer geistigen Seite geschieden werden kann, läßt sich selbstverständlich eine Einteilung dieser Kräfte in physische und psychische vornehmen, und man wird auch vielleicht mit Erfolg eine noch mehr spezialisierte Übersicht über diejenigen allgemeinen, das heißt, in allgemeinen Begriffen ausreichend faßbaren Faktoren geben können, die in dem historischen Geschehen wirksam sind. Aber, wie man auch im einzelnen über den Wert solcher Bemühungen denken mag, es ist nicht nur wegen des Auseinanderfallens der Natur- und Kulturauffassung der Wirklichkeit die äußerste Vorsicht bei der Verwendung von solchen generalisierenden Theorien notwendig, sondern man sollte vor allem sich nie darüber täuschen, daß diese allgemeinen Kräfte und Faktoren nicht das sind und auch nicht das bestimmen, was geschichtlich wesentlich ist. Sie sind vielmehr nur Bedingungen, ohne die allerdings die historischen Ereignisse nicht sein können, aber gerade wenn sie absolut allgemeine Bedingungen sind, werden sie weder für den empirischen Historiker, noch für den Geschichtsphilosophen Interesse haben. So ist z. B. die Wärme der Sonne ein Faktor, den wir aus keinem geschichtlichen Ereignis weg denken können, und ebenso würde die ganze Geschichte anders verlaufen sein, als sie verlaufen ist, ja es würde wohl überhaupt keine Kultur geben, wenn die Menschen sich nicht durch die Sprache untereinander verständigen könnten. Aber darum sind doch die allgemeinen Begriffe Sonnenwärme oder Verständigung durch die Sprache ganz gewiß keine „historischen Prinzipien". Gerade die unbedingte Allgemeinheit ist es, die ihnen das geschichtliche Interesse raubt. Ja, ganz abgesehen davon, ob man eine Wissenschaft von den allgemeinen Kräften und Faktoren des gesellschaftlichen Lebens Geschichtsphilosophie nennen soll, darf man wohl bezweifeln, daß die hier in Betracht kommenden mannigfaltigen naturwissenschaftlichen, psychologischen und kultur-

wissenschaftlichen Kenntnisse sich überhaupt zu einer einheitlichen Wissenschaft zusammenschließen lassen. Bisher existiert jedenfalls diese Wissenschaft nicht, und es wird auch wohl so bleiben, daß, wenn der Historiker das Bedürfnis nach Einsicht in die allgemeinen „Kräfte" hat, die in dem von ihm behandelten Gebiet eine Rolle spielen, er sich an die generalisierenden Spezialwissenschaften wendet, an die Anthropologie, die Psychologie, die Soziologie usw., die ihn dann am gründlichsten informieren werden.

Es würde zur Klarlegung des allgemeinen Prinzips, auf das wir uns hier beschränken müssen, nicht wesentlich beitragen, wenn wir die verschiedenen Gruppen von Problemen, die dabei in Betracht kommen, im einzelnen durchgehen wollten, und nur das sei noch hervorgehoben, daß allein für die mehr oder weniger konstanten Faktoren des geschichtlichen Lebens der Historiker Belehrung bei generalisierenden Spezialwissenschaften suchen kann, für manche Fragen dagegen, die sich auf das allgemeine Wesen des geschichtlichen Lebens beziehen, von den generalisierenden Wissenschaften überhaupt eine Antwort nicht zu erwarten hat, und zwar werden das besonders solche Fragen sein, die man zu den geschichtsphilosophischen Problemen rechnet.

Wir beschränken uns hier auf ein Beispiel, bei dem die verschiedensten Richtungen der empirischen Geschichtswissenschaft und der Geschichtsphilosophie fehlgreifen. Es ist die Frage nach der Rolle, welche d i e Individuen in der Geschichte spielen, die man vor allen als Individuum zu bezeichnen gewöhnt ist, nämlich die einzelnen Persönlichkeiten. Hier hat gerade die Ansicht, welche sowohl die empirische als auch die philosophische Behandlung der Geschichte durch eine Gesetzeswissenschaft ablehnt, ein Interesse daran, hervorzuheben, daß dieses Problem eine allgemeine Lösung in einem sogenannten „individualistischen" Sinne nicht gestattet, und zwar ergibt sich dies wieder aus einer logischen Einsicht. Gewiß ist es ganz verkehrt, zu sagen, daß es in der Geschichte auf die einzelnen Persönlichkeiten gar nicht ankomme, sondern überall nur das „allgemeine" Leben der Massen ausschlaggebend sei, aber es ist ebenso falsch, die entscheidenden Faktoren stets in den Taten einzelner Persönlichkeiten zu suchen und die Geschichte mit Carlyle für eine Summe von Biographien

zu erklären. Leider wird die hier entstehende Alternative sehr häufig mit der Frage nach dem logischen Wesen der Geschichte so in Zusammenhang gebracht, daß man die Vertreter der Ansicht, nach der die Geschichte individualisierend in unserem Sinne verfährt, zugleich für die Anhänger einer Geschichte von Persönlichkeiten hält, und doch hat die individualisierende Methode auch nicht das Geringste mit Heroenkult zu tun. Im Gegenteil, gerade weil die Geschichte die Wissenschaft vom Individuellen ist, kann die Frage, welche Bedeutung die einzelnen Persönlichkeiten besitzen, von der Geschichtsphilosophie nicht zugunsten der großen Männer entschieden werden.

Der Grund ist derselbe, der es verbietet, in das entgegengesetzte Extrem zu verfallen und aus der Bildung von Kollektivbegriffen ein Prinzip der Methode zu machen. Die Behauptung, es komme überall auf die Massen an, wäre ja ebenso wie der Satz, die Geschichte werde nur von einzelnen Persönlichkeiten gemacht, ein Produkt der generalisierenden Begriffsbildung, ein „historisches Gesetz". Es muß also für jeden besonderen Teil des historischen Geschehens untersucht werden, welche Massenbewegungen und welche rein persönlichen Taten für die leitenden Kulturwerte von ausschlaggebender Bedeutung waren, und erst dann ist eine Beantwortung der Frage nach der Bedeutung der einzelnen Menschen für alle besonderen Teile der Geschichte möglich. Tatsächlich verdanken auch weder die allgemeinen Behauptungen über die ausschlaggebende Bedeutung der Massen, noch die über die Rolle der einzelnen Personen einer generalisierenden Begriffsbildung ihre Beliebtheit, sondern sie sind auf willkürliche Einseitigkeit in der Bevorzugung dieser oder jener Kulturwerte und damit auf willkürliche Auswahl des historisch wesentlichen Materials zurückzuführen, wie sich bei der Antwort auf die Frage, was denn wirklich die Prinzipien des historischen Lebens sind, noch deutlicher zeigen wird.

Bei der Frage nach der Bedeutung der historischen Gesetze sei schließlich noch auf einen Punkt hingewiesen, der ebenfalls zu Streitfragen Veranlassung gegeben hat. Es kommt nämlich noch darauf an, zu zeigen, daß nicht nur gewisse viel behandelte geschichtsphilosophische Probleme keine allgemeine Entscheidung zulassen, sondern daß auch dort, wo

ein Historiker einen für alles geschichtliche Leben gültigen Satz behauptet, es sich dabei durchaus nicht immer um ein Produkt der generalisierenden Auffassung zu handeln braucht. Nehmen wir als Beispiel eine These Rankes, die im Kampf um die historischen Gesetze eine Rolle gespielt hat. Sie enthält, wie von Below sagt, die „allgemeine Wahrheit: die Erkenntnis, daß das innere Leben der Staaten zum großen Teil abhängig ist von dem Verhältnis der Staaten untereinander, von den Weltverhältnissen", und sie wird zugleich als eine wissenschaftliche Entdeckung allerersten Ranges bezeichnet. Ist, so kann man fragen, diese allgemeine Wahrheit nicht ein historisches Gesetz, wenn auch nur in jenem logisch widerspruchslosen Sinn eines Gesetzes für den von der Geschichte individualisierend dargestellten Stoff? Wer Rankes Geschichtsauffassung kennt, wird diese Frage verneinen. Die „Weltverhältnisse" sind für diesen großen Historiker ein bestimmter Komplex von untereinander zusammenhängenden Kulturstaaten, und Ranke rechnet überhaupt nur Staaten, die in einem Zusammenhange mit diesen Kulturstaaten stehen, also auch Einflüsse von ihnen empfangen, zu seiner geschichtlichen „Welt". Wir haben in dem angeführten Satze, gerade wenn er absolut allgemein gelten soll und daher von jedem eigentlich geschichtlichen Inhalt frei ist, nichts weniger als ein Produkt generalisierender Wissenschaft und überhaupt keine wissenschaftliche „Entdeckung" vor uns, sondern nur die Formulierung einer methodologischen Voraussetzung, mit der Ranke an die individualisierende Darstellung der einzelnen Staaten herangeht und herangehen muß, wenn er alles universalgeschichtlich in seinem Sinn behandeln will. Ebenso steht es mit anderen allgemeinen Behauptungen, wie zum Beispiel, daß jedes noch so große Individuum in Grenzen eingeschlossen ist, die durch den Kulturzustand seines Volkes gegeben sind. Das ist in dieser Allgemeinheit absolut selbstverständlich; denn auch hier wird gar nichts anderes als der reale Zusammenhang jedes historischen Teiles mit seinem historischen Ganzen behauptet. Ein System solcher allgemeinen Sätze würde also nicht einmal als generalisierende Hilfswissenschaft der Geschichte bei Erforschung von Kausalzusammenhängen Dienste leisten, sondern nur die Voraussetzungen enthalten, die gemacht werden müssen, wenn Geschichte als wissenschaftliche Darstellung

historischer Zusammenhänge überhaupt möglich sein soll. So zeigt sich von neuem, daß es keinen Sinn hat, die Prinzipien des historischen Geschehens in Gesetzen zu suchen.

Aber gerade weil die Ablehnung einer Geschichtsphilosophie als Gesetzeswissenschaft sich als notwendige Folge der Einsicht in das logische Wesen der Geschichte ergeben hat, so scheint damit zu viel bewiesen zu sein; denn, mögen auch alle soziologischen Theorien, die Geschichtsphilosophie sein wollen, inhaltlich falsch sein, so gibt es doch tatsächlich Versuche, Gesetze für das einmalige Ganze der historischen Entwicklung aufzustellen, und diese wären überhaupt unmöglich, wenn der Begriff der Gesetzeswissenschaft als Geschichtsphilosophie einen logischen Widerspruch enthielte. Das ist gewiß richtig, und deshalb muß noch gezeigt werden, daß, wo Prinzipien des historischen Geschehens in Form von Gesetzen aufgestellt scheinen, tatsächlich nicht einmal in formaler Hinsicht Gesetze im Sinne von Naturgesetzen gebildet sind. Zugleich wird sich dadurch, daß wir einsehen, was hier wirklich vorliegt, eine Antwort auf die Frage ergeben, was allein als Prinzip des historischen Lebens bezeichnet werden darf.

Es ist für fast alle Versuche, das Naturgesetz des historischen Universums zu finden, charakteristisch, daß ihr Gesetz zugleich die Formel für den Fortschritt der Geschichte enthalten soll, und damit ist eigentlich bereits das Wesentliche klargestellt. Man versteht, wie verlockend es sein muß, mit einem Schlage Naturgesetz, Entwicklungsgesetz und Fortschrittsgesetz zu erfassen, wie zum Beispiel Comte dies mit seinem Gesetz von den drei Stadien: dem theologischen, dem metaphysischen und dem positiven getan zu haben glaubte, und wie großer Beliebtheit sich daher diese Art von Soziologie, die so viel zu leisten verspricht, noch heute erfreut. Man versteht aber auch, sobald man über das logische Wesen der Geschichte sich Klarheit verschafft hat, daß solche Versprechungen nie erfüllt werden können. Erstens sind nämlich Fortschritt oder Rückschritt Wertbegriffe, genauer Begriffe von Wertsteigerungen oder Wertverminderungen, und von Fortschritt kann man daher nur dann reden, wenn man einen Wertmaßstab besitzt. Zweitens ist der Fortschritt das Entstehen von etwas Neuem, in seiner Individualität noch nicht

Dagewesenem. Der Begriff eines Wertmaßstabes aber als Begriff dessen, was sein soll, kann niemals mit einem Gesetzesbegriff zusammenfallen, der das enthält, was überall und immer ist oder sein muß, und was daher zu fordern keinen Sinn hat. Sollen und Müssen schließen einander begrifflich aus, und nur wegen der erwähnten Vieldeutigkeit des Wortes Gesetz kann man von einem Fortschrittsgesetz reden. Ferner geht das Entstehen des Neuen, noch nicht Dagewesenen in kein Gesetz ein; denn ein Gesetz enthält nur das, was sich beliebig oft wiederholt. Versteht man daher unter Fortschritt erstens das Entstehen von etwas Neuem und zweitens eine Wertsteigerung, und versteht man unter Gesetz ein Naturgesetz, so ist der Begriff des Fortschrittsgesetzes zweifach logisch widersinnig. Wo also durch ein „Gesetz" das historische Universum zur Einheit zusammengefaßt, mit Rücksicht auf das Entstehen des Neuen gegliedert und als Fortschritt bezeichnet wird, kann das Gesetz niemals ein Naturgesetz sein. Comtes „Gesetz" ist denn auch tatsächlich eine Wertformel. Das „Positive" gilt ihm als das, was sein soll, als das absolute Ideal. Von hier aus betrachtet er die Entwicklung der Menschheit und stellt fest, was ihre verschiedenen Stadien Neues und Wertvolles für die Realisierung seines Ideals bedeuten. Das vermag eine Gesetzeswissenschaft, welche ihre Objekte von allen Wertverknüpfungen loslösen und als gleichgültige Gattungsexemplare betrachten muß, niemals zu leisten.

Es ist hier nicht möglich und zur Klarlegung des Prinzips auch nicht erforderlich, die verschiedenen Versuche kritisch zu beleuchten, die gemacht worden sind, um angebliche Gesetze als Prinzipien des historischen Geschehens zustande zu bringen, und überall nachzuweisen, daß diese Gesetze, mehr oder weniger versteckt, Wertbegriffe enthalten, also keine Gesetze sind. Nur an eine Art sei noch ausdrücklich erinnert, die an den Namen Darwins anknüpft. Natürlich kommen diese naturwissenschaftlichen Theorien dabei wieder nicht insofern in Betracht, als sie Hilfsbegriffe und Umwege für die Geschichte liefern können. Über ihren Wert in dieser Hinsicht läßt sich streiten. Hat wirklich erst Darwins Entwicklungslehre, wie Höffding meint, uns gelehrt, daß auch das Wertvolle kämpfen muß, um zu bestehen, und daß die Wertbegriffe in Fleisch und Blut auftreten müssen, wenn sie wirklichen Einfluß üben sollen? Oder hat man Wahr-

heiten von so unbestimmter Allgemeinheit und großer Selbstverständlichkeit nicht schon vor Darwin gekannt? Solche Fragen haben wir in diesem Zusammenhange nicht zu entscheiden. Nur auf die Gedanken kommt es uns an, die im Darwinismus die historischen Prinzipien suchen, insbesondere auf das Unternehmen, dem Begriff der geschichtlichen Entwicklung einen rein naturalistischen Charakter zu geben durch den Nachweis, daß gerade das Naturgesetz der Entwicklung deren notwendige Wertsteigerung verbürge.

Jeder Fortschritt vom Niederen zum Höheren, so argumentiert man, ist bedingt durch das überall gültige Gesetz der Auslese, die immer mehr das Schlechte beseitigt und dem Guten zum Siege verhilft. Dieses Gesetz muß daher zugleich auch das Prinzip der historischen Entwicklung und des Fortschrittes sein. Das klingt manchem wohl sehr plausibel, aber man braucht auf die nähere Ausführung derartiger Gedanken, auf Grund deren man die verschiedensten Fortschrittsbegriffe gewonnen hat, nicht einzugehen, um zu zeigen, daß hier ein totales Mißverständnis der Biologie Darwins vorliegt. Wenn diese Theorie wirklich eine rein naturalistische Erklärung geben soll, so muß sie auf jede Wertteleologie verzichten und daher auch die Verwendung von Wertbegriffen, wie „höher" und „nieder", gänzlich vermeiden. Die natürliche Auslese beseitigt nicht das Schlechte und erhält das Gute, sondern verhilft lediglich dem unter bestimmten Verhältnissen Lebensfähigeren zum Siege, und dieser Prozeß kann ein Fortschritt nur dann genannt werden, wenn man das Leben als solches, in welcher Gestalt es auch auftreten mag, zum absoluten Werte machen will. Das aber wäre ganz sinnlos; denn Lebensfähigkeit hat alles Leben schon durch sein bloßes Dasein bewiesen, und daher fällt jeder Wertunterschied von diesem Standpunkte aus weg. Man darf nicht einmal auf Grund der Begriffe Darwins menschliches Leben höher als tierisches schätzen und daher die Entwicklung zum Menschen einen Fortschritt nennen. Vollends ist es unmöglich, unter rein naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten innerhalb des Menschenlebens irgendwelche Wertunterschiede zu machen. Nur wenn man vorher schon auf Grund eines Wertmaßstabes eine bestimmte Gestaltung als wertvoll gesetzt hat, kann man die Entwicklung, die zu ihr hinführt, als Fortschritt bezeichnen. Niemals aber wird man aus den Natur-

gesetzen des Entwicklungsprozesses, die für jedes beliebige Stadium dieselben sein müssen, wenn sie allgemeine Gesetze sein sollen, das Fortschrittsprinzip ableiten können. Der Umstand, daß gewisse Naturgebilde, wie z. B. die Menschen, „selbstverständlich" höher geschätzt werden als andere Formen, erklärt uns zwar die Möglichkeit einer individualisierenden Stammesgeschichte der Organismen und trägt dazu bei, die Vertreter einer naturwissenschaftlichen Geschichtsphilosophie über den Gebrauch, den sie fortwährend von Wertprinzipien machen, zu täuschen, ändert aber an der Tatsache, daß aus wirklich naturwissenschaftlichen Begriffen keine Werte abgeleitet werden können, nichts.

Von solcher Täuschung sind endlich auch diejenigen beherrscht, die, meist wohl ebenfalls angeregt durch Darwins Begriff der „begünstigten Rassen im Kampf ums Dasein", eine Geschichtsphilosophie auf den Begriff der Rasse bauen wollen. Sie übersehen, daß sie diesen Begriff, um überhaupt irgendeine Philosophie der Geschichte zustande zu bringen, ganz unkritisch und grundlos als Wertbegriff benutzen müssen, und dies Verfahren ist um so bedenklicher, als sie dadurch den für die Geschichtsphilosophie äußerst wichtigen Begriff der Nation, der ein Kulturbegriff ist und eine Volksindividualität bedeutet, in Mißkredit bringen. Der Begriff der Kulturnation hat mit dem, übrigens auch unter naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten wohl nicht ganz einwandsfreien Naturbegriff der Rasse, mit dem heute so viel dilettantisches Unwesen getrieben wird, nichts zu tun. Das Deutschtum steckt nicht im Geblüte, sondern im Gemüte, hat Lagarde gesagt, ein Mann, der über den Verdacht, das Nationale zu gering zu schätzen, erhaben ist, und diesem Ausspruch liegt derselbe Gedanke zugrunde, der es verbietet, Naturbegriffe, wie den der Rasse, zu geschichtsphilosophischen Prinzipien zu machen.

Der Nachweis, daß die angeblichen historischen Gesetze Wertformeln sind, hat uns zugleich den Weg gezeigt, auf dem tatsächlich die Prinzipien des historischen Geschehens gesucht werden müssen, und wieder ist es die Einsicht in das logische Wesen der Geschichtswissenschaft, die hier entscheidet. Das historische Universum ist nichts anderes als das denkbar umfassendste individualisierend aufgefaßte historische Ganze, und weil die Wertbeziehung die conditio sine qua non einer indi-

vidualisierenden Auffassung überhaupt ist, so können es auch nur Wertbegriffe sein, die den Begriff des historischen Universums konstituieren. Das allein aber, was diese Arbeit leistet und es möglich macht, die verschiedenen Teile des historischen Universums als individuelle Glieder zur Einheit eines historischen Ganzen zusammenzufügen, verdient den Namen eines historischen Prinzips, und deswegen ist die Geschichtsphilosophie als Prinzipienwissenschaft, wenn sie überhaupt eine Aufgabe haben soll, die Lehre von den Werten, an denen die Einheit und Gliederung des historischen Universums hängt. Mit Rücksicht auf diese Werte kann dann auch der einheitliche Sinn der Gesamtentwicklung gedeutet werden. Die Deutung dieses Sinnes ist auch tatsächlich immer das gewesen, was man in der Geschichtsphilosophie erstrebte, auch dort, wo man nach Gesetzen suchen zu müssen glaubte, weil man Gesetz und Wert, Müssen und Sollen, Sein und Sinn nicht unterschied und sich nicht klar darüber war, daß das, was man nicht auf Werte beziehen kann, absolut sinnlos ist. Auf eine Deutung des Sinnes der Geschichte wollte auch der Naturalismus nicht verzichten, und man wird es auch nicht gut können. Alles Kulturleben ist geschichtliches Leben, und die Kulturmenschen, zu denen doch auch die Naturalisten gehören, können es als Kulturmenschen gar nicht unterlassen, sich über den Sinn der Kultur und damit über den Sinn der Geschichte Rechenschaft zu geben. Es entsteht demnach hier eine Aufgabe, welche weder der Naturalismus, der die Wirklichkeit von allen Wertverbindungen loslöst, noch die empirische Geschichtswissenschaft, die den geschichtlichen Verlauf nur theoretisch wertbeziehend darstellt, in Angriff nehmen kann, und daher wird man die Lösung dieser notwendigen und unvermeidlichen Aufgabe von der Geschichtsphilosophie als der Lehre von den Prinzipien des historischen Geschehens erwarten.

Nicht so einfach wie die Frage nach dem Gegenstande dieser Geschichtsphilosophie ist jedoch die Frage nach der Art seiner Behandlung zu beantworten. Nur eine Aufgabe läßt sich hier stellen, gegen deren Lösbarkeit man nicht erhebliche Bedenken geltend machen wird. Sie knüpft an die wirklich vorhandenen Leistungen der Historiker und Geschichtsphilosophen an und sucht darin die leitenden Kulturwerte als Prinzipien der Darstellung aufzuzeigen. Für manche historischen Werke wird

diese Aufgabe zum Teil wenigstens so leicht zu lösen sein, daß es einer besonderen Untersuchung kaum bedarf. In einer Kunstgeschichte oder in einer Religionsgeschichte müssen es jedenfalls künstlerische und religiöse Werte sein, auf welche die darzustellenden Objekte bezogen werden. Aber durchaus nicht immer liegt die Sache so, daß ein bestimmter Wertgesichtspunkt sogleich als leitend hervortritt. Besonders bei umfassenderen Werken, die ganze Völkerentwicklungen oder Zeitalter zum Gegenstande haben, wird man auf die mannigfachsten Wertgesichtspunkte stoßen, und es ist eine sehr anziehende Beschäftigung, sich darüber klar zu werden, warum der Historiker diese Ereignisse ausführlich, jene nur kurz, andere ebenso wirkliche Vorgänge gar nicht behandelt hat. Die Historiker selbst sind sich der Gründe hierfür nicht immer bewußt. Sie können es nicht sein, da sie oft nichts von der logischen Struktur ihrer Tätigkeit wissen und Wertbeziehungen überhaupt nicht vorzunehmen glauben. Um so wichtiger ist es, ihre Voraussetzungen ausdrücklich klarzulegen und aufzuzeigen, wovon sie bei der Gestaltung ihres Materials abhängig sind. Es muß sich dabei zeigen, daß jeder Historiker, besonders wenn er sich nicht auf Spezialuntersuchungen beschränkt, eine Art Geschichtsphilosophie besitzt, die entscheidend dafür ist, was er für wichtig, und was er für unwichtig hält, und es ist gewiß eine lohnende Aufgabe, diese Geschichtsphilosophie besonders der großen Historiker zu entwickeln. Auch bei einem so „objektiven" Historiker, wie z. B. Ranke es ist, sind ganz bestimmte philosophische Voraussetzungen über den Sinn der Geschichte wirksam und müssen es sein, da er ja alles vom universalhistorischen Standpunkt behandeln wollte. Mit Recht hat Dove bemerkt, daß Ranke der einseitigen Teilnahme nicht durch Neutralität, sondern durch Universalität des Mitgefühls entgangen sei. Damit aber ist die Beziehung auf Werte implicite anerkannt, und wenn dies so ist, so kann man dabei nicht stehen bleiben. Worin besteht das Universum der Mitgefühle bei diesem großen Historiker? Eine hierauf gerichtete Untersuchung würde auch vielleicht etwas mehr Klarheit in die Frage bringen, was eigentlich die so viel besprochenen Rankeschen „Ideen" sind. Es dürfte sich zeigen lassen, daß Rankes Geschichtsphilosophie Wandlungen unterworfen gewesen ist, aber unter den Faktoren, aus denen die nichts weniger als ein-

fachen Ideen bestehen, haben immer die leitenden Wertgesichtspunkte von Rankes Geschichtsauffassung eine wesentliche Rolle gespielt. In solchen und ähnlichen Untersuchungen müssen Geschichte und Philosophie sich aufs engste berühren.

Noch wichtiger unter philosophischen Gesichtspunkten aber ist die Analyse der Versuche, die insofern über die empirische Geschichtswissenschaft hinausgehen, als sie ausdrücklich Prinzipien des geschichtlichen Lebens aufstellen, und zwar solche, die zum Verständnis der gesamten menschlichen Entwicklung und zur Deutung ihres Sinnes dienen sollen. Hier bedarf es daher nicht nur der Analyse, sondern auch der Kritik, das heißt, es ist nach der Feststellung, inwiefern die Prinzipien des historischen Lebens Werte sind, und worin sie bestehen, zu untersuchen, mit welchem Recht gerade diese Wertgesichtspunkte als entscheidend für den allgemeinen Sinn der universalen Entwicklung betrachtet werden. Natürlich kann es sich hier wieder nur um den Hinweis auf dieses oder jenes Beispiel handeln.

Als besonders charakteristisch sei die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung herausgegriffen, und zwar in ihrer ursprünglichen Gestalt, wie sie im kommunistischen Manifest vorliegt, und soweit sie, ganz unabhängig von dem theoretischen oder metaphysischen Materialismus, sich auf eine Deutung des empirischen geschichtlichen Lebens beschränkt. Schon der Umstand, daß sie als Bestandteil eines politischen Programms entstanden ist, weist darauf hin, wo die für sie leitenden Wertgesichtspunkte zu suchen sind. Sie ist nur zu verstehen, wenn man berücksichtigt, daß die Interessen ihrer Urheber sich um den Kampf des Proletariats gegen die Bourgeoisie drehten, und daß der Sieg des Proletariats der zentrale, absolute Wert war. Weil das mit Rücksicht auf diesen Wert Wesentliche in der Gegenwart der Kampf zweier Klassen miteinander ist, so sucht man die ganze Geschichte als eine Geschichte von Klassenkämpfen zu verstehen und sie dadurch zu einer Einheit zusammenzuschließen. Die Namen der kämpfenden Parteien wechseln: Freier und Sklave, Patrizier und Plebejer, Baron und Leibeigener, Zunftbürger und Gesell stehen einander gegenüber. Aber jedesmal ist es, wieder mit Rücksicht auf den leitenden Wertgesichtspunkt, das eigentlich Wesentliche, daß es Unterdrücker und Unterdrückte, Ausbeu-

tende und Ausgebeutete sind, die auf den verschiedenen Stufen der geschichtlichen Entwicklung miteinander kämpfen. So sind die allgemeinen Prinzipien des historischen Geschehens gewonnen, und auch die nähere Ausgestaltung wird ebenfalls durchweg von dem absoluten Wert, von dem erhofften Sieg des Proletariats über die Bourgeoisie bestimmt. In dem gegenwärtigen Kampf ist die Hauptsache, weil das entscheidende Moment, der Kampf um die wirtschaftlichen Güter. Deswegen muß überall in der Geschichte das wirtschaftliche Leben die Hauptsache sein, und nach den verschiedenen Gestaltungen der Wirtschaft sind daher die Epochen der Geschichte zu gliedern, wodurch dann die „materialistische", das heißt ökonomische Auffassung entsteht.

Eines weiteren Beweises, wie sehr diese ganze Auffassung von Wertgesichtspunkten abhängig ist, bedarf es nicht. Daß sie sich nicht damit begnügt, das auf ihren absoluten Wert Bezogene für das Wesentliche anzusehen, sondern daß sie nach Art des naiven Begriffsrealismus, zu dem hier noch der gar nicht naive Begriffsrealismus der Hegelianer hinzukommt, das Wesentliche zugleich als das „eigentlich Wirkliche" betrachtet und dem ganzen übrigen Kulturleben nur eine Existenz geringeren Grades als Überbau oder Reflex zugestehen will, ändert nichts an der Sache. Dieser Fehler ist typisch für geschichtsphilosophische Konstruktionen, die sich nicht klar geworden sind, daß sie Werte als leitende Gesichtspunkte benutzen, und er dient zugleich dazu, die Unklarheit über das leitende Prinzip aufrechtzuerhalten; denn ist einmal die Scheidung zwischen zwei verschiedenen Arten des Realen gemacht und im wirtschaftlichen Leben infolge eines Platonismus mit umgekehrtem Vorzeichen die „eigentliche Ursache" von allen anderen historischen Ereignissen gefunden, dann muß der Schein entstehen, als konstatiere die materialistische Geschichtsauffassung lediglich Tatsachen, wenn sie überall von dem wirtschaftlichen Leben als der Grundlage ausgeht. Doch sind diese metaphysischen Hypostasierungen des Wirtschaftlichen schließlich nur Übertreibungen und würden sich beseitigen lassen, ohne den geschichtsphilosophischen Kernpunkt des historischen Materialismus zu berühren. Jedenfalls ist mit der Einsicht in die Wertprinzipien dieser Geschichtsauffassung zugleich der Gesichtspunkt gegeben, von dem die Kritik auszugehen hat.

Diese soll natürlich hier nicht die wissenschaftliche Bedeutung des gesamten Marxismus treffen. Vielleicht hat Höffding recht, wenn er daran erinnert, die materialistische Geschichtsauffassung lehre uns, daß eine gesunde soziale Entwicklung nicht ohne eine ökonomische Basis und eine gerechte Verteilung der elementaren Lebensgüter möglich sei. Ebenso ist es ganz gewiß richtig, daß jede Philosophie auch vom Naturalismus lernen kann, und daß es nicht gut ist, wenn die Ideen zu hoch über dem Leben schweben. Aber das alles und noch manches andere, was ebenso richtig und ebenso selbstverständlich sein mag, ist nicht das, worauf es allein in diesem Zusammenhange ankommt. Hier besteht die Frage nur darin, ob es berechtigt ist, in dem Sieg des Proletariats auf wirtschaftlichem Gebiete und somit in einem wirtschaftlichen Gut den absoluten Wert und den Sinn aller geschichtlichen Entwicklung zu erblicken. Natürlich soll auch diese Frage hier nicht entschieden werden. Aber man wird es doch wohl von vornherein als nicht sehr wahrscheinlich bezeichnen dürfen, daß die unter parteipolitischen Gesichtspunkten gewonnenen Wertprinzipien des Marxismus auch zur Deutung des Sinnes der Universalgeschichte geeignet sind. Man denke z. B. nur an Max Webers Untersuchungen über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus. Kann man ihnen gegenüber noch an einer rein „materialistischen" Deutung auch nur der Wirtschaftsgeschichte festhalten? Vollends wird eine unübersehbare Fülle von anderen menschlichen Bestrebungen und Taten aller Jahrhunderte vom Standpunkt des Marxismus aus als gänzlich sinnlos erscheinen müssen.

Doch mit solchen Vermutungen kann es natürlich nicht sein Bewenden haben. Gerade der Gedanke, daß die Geschichtsphilosophie nicht nur durch Analyse die Prinzipien der empirischen geschichtswissenschaftlichen Werke und der geschichtsphilosophischen Konstruktionen klarzulegen hat, sondern auch kritisch zu ihnen Stellung nehmen muß, sobald diese Prinzipien auf universale Geltung Anspruch erheben, weist darauf hin, daß die Hauptaufgabe einer historischen Prinzipienwissenschaft noch in einer ganz anderen Richtung liegt. Kritik ist immer nur auf Grund eines Wertmaßstabes möglich, und ferner muß, um eine Geschichtsauffassung als einseitig bezeichnen zu können, der Begriff einer allseitigen Auffassung in irgend-

einem Sinne vorhanden sein. Zu einer selbständigen Wissenschaft wird daher die Lehre von den Prinzipien des historischen Geschehens sich nur dann entwickeln, wenn sie sowohl systematische Vollständigkeit als auch kritische Begründung bei der Aufstellung der historischen Prinzipien anstrebt, das heißt, sie muß sich die Aufstellung eines Wertsystems zum Ziele setzen, und ferner kommt für sie nicht nur die tatsächliche Wertung, sondern auch die Frage nach der Geltung der Kulturwerte in Betracht, und dazu braucht sie einen notwendigen Wert, an dem die tatsächlichen Wertungen gemessen werden können. Dieser Wert wird dann zugleich auch den Gesichtspunkt abgeben, der bei der Aufstellung eines Wertsystems maßgebend ist, so daß die Probleme einer Systematisierung und einer Geltung der Kulturwerte auf das engste zusammenhängen. Wie aber soll die Geschichtsphilosophie ein solches Wertsystem gewinnen, das es ihr ermöglicht, den Sinn des gesamten geschichtlichen Verlaufes zu deuten? Damit kommen wir zur letzten und zugleich wichtigsten Frage der historischen Prinzipienlehre, die hier natürlich nicht in ihrem ganzen Umfange zu beantworten, aber wenigstens in ihrer Bedeutung als Problemstellung klarzulegen ist.

Es liegt der Gedanke nahe, die angedeutete Aufgabe einer besonderen Art der psychologischen Untersuchung zuzuweisen. Freilich nicht der „erklärenden" Psychologie, möge sie als „Individualpsychologie" vom Seelenleben im allgemeinen oder als Sozialpsychologie vom sozialen Leben im besonderen nach naturwissenschaftlicher Methode handeln, sondern nur einer Psychologie der Kulturwerte. Alle Geschichte handelt ja nicht nur im wesentlichen von Kulturmenschen, sondern wird ausschließlich von Kulturmenschen geschrieben. Die Werte, welche der Kulturmensch allgemein anerkennt, müssen, so scheint es, zugleich die Prinzipien einer universalen Geschichte der Kulturmenschheit sein. Es ließe sich also eine Kulturpsychologie denken, welche die Gesamtheit der allgemeinen Kulturwerte erforscht und systematisch darstellt und damit zugleich ein System der Prinzipien des historischen Geschehens liefert, in dem alle die durch Analyse der historischen und geschichtsphilosophischen Werke gewonnenen Wertsysteme ihren Platz finden, und an dem sie zu messen sind. Das ist jedenfalls der tiefste, ja der einzige Sinn, den man der Behauptung, daß

die Psychologie die Basis für die Geschichtsphilosophie sein müsse, geben kann, und dieser Sinn liegt wohl auch dem von den Psychologen so gänzlich unverstandenen Bemühen Diltheys zugrunde, das Programm für eine „beschreibende und zergliedernde Psychologie" zu entwerfen, die neben die „erklärende" Psychologie zu treten hat.

So bestechend jedoch der Gedanke erscheinen mag, der Geschichtsphilosophie auf diese Weise eine rein empirische und daher sichere Grundlage zu verschaffen, so steht seiner Ausführung eine unüberwindliche Schwierigkeit im Wege. Diese Kulturpsychologie kann sich nicht auf die Untersuchung „des Kulturmenschen" in dem Sinne beschränken, daß sie die allen Kulturmenschen gemeinsamen Wertungen feststellt und systematisiert; denn bei diesem generalisierenden Verfahren würde ein äußerst dürftiges Wertsystem herauskommen, in dem nur wenig von den Prinzipien einer Geschichte des historischen Universums enthalten sein könnte. Die Kulturpsychologie müßte sich vielmehr an das historische Leben selbst in seiner ganzen Fülle und Mannigfaltigkeit wenden, um alle Kulturwerte kennen zu lernen, und wie sollte sie so zu leitenden Gesichtspunkten kommen, die ihr eine Gliederung und Beherrschung dieses Materials ermöglichen? Sie müßte, um in der Fülle der Wertungen das Wesentliche vom Unwesentlichen scheiden zu können, das bereits besitzen, was sie erst suchen soll: nämlich die Kenntnis der Werte, die Prinzipien einer universalen Geschichte und Prinzipien des historischen Universums selbst sind. So gerät die Kulturpsychologie als Geschichtsphilosophie in einen unentfliehbaren Zirkel.

Dem Ziel einer systematischen Darstellung und Begründung der historischen Prinzipien wird man sich auf rein empirischem Wege durch bloße Analyse tatsächlich vorhandener Wertungen überhaupt nicht nähern können. Es gilt vielmehr, sich zuerst, ganz unabhängig von der Mannigfaltigkeit des historischen Materials, auf das zu besinnen, was notwendig gilt, und was Voraussetzung jedes Werturteils ist, das auf mehr als individuelle Geltung Anspruch erhebt. Erst wenn zeitlos gültige Werte gefunden sind, kann man auf sie die ganze Fülle der empirisch zu konstatierenden, in der Geschichte zur Entwicklung gekommenen Kulturwerte beziehen und so eine systematische Anordnung und zugleich kritische Stellungnahme ver-

suchen. Nur dann also, wenn die Gewinnung übergeschichtlicher Werte möglich ist, läßt sich Geschichtsphilosophie als eine besondre Wissenschaft von den Prinzipien des historischen Universums treiben und der Sinn der Geschichte des Universums deuten. Die Besinnung auf übergeschichtliche Werte aber gehört nicht mehr in das Gebiet der Geschichtsphilosophie als einer philosophischen Spezialdisziplin, sondern kann nur im Zusammenhange mit der Aufstellung eines Systems der Philosophie überhaupt unternommen werden. Es sieht sich also die Geschichtsphilosophie als Prinzipienwissenschaft angewiesen auf das Ganze der philosophischen Untersuchungen, insbesondere auf die Lehre vom Sinn der Welt, oder, falls die Frage danach keine wissenschaftliche Frage sein sollte, auf die Lehre vom Sinn des Menschenlebens. Die Grundlagen der Geschichtsphilosophie fallen daher mit den Grundlagen einer Philosophie als Wertwissenschaft überhaupt zusammen.

Nur bis zu diesem Punkte kann die Untersuchung geführt werden, um den Begriff der Geschichtsphilosophie als der Lehre von den historischen Prinzipien im allgemeinen festzustellen. Die Frage, ob die Aufstellung absoluter Werte noch zu den Aufgaben der Wissenschaft gerechnet werden kann, ist an dieser Stelle nicht zu beantworten; denn sie ist identisch mit der Frage nach dem Begriff der wissenschaftlichen Philosophie überhaupt. Hier kam es nur darauf an, zu zeigen, daß Gesetze nicht Prinzipien der Geschichte sein können, daß daher, wenn es außer der Logik der Geschichte noch geschichtsphilosophische Probleme geben soll, diese Probleme sich zu der Frage nach dem Sinn der Geschichte zusammenschließen müssen, und daß die Deutung dieses Sinnes eines Wertmaßstabes von übergeschichtlicher Geltung bedarf. Nur das sei noch hinzugefügt, daß die Philosophie als kritische und systematische Wertwissenschaft keinen inhaltlich bestimmten absoluten Wert als Maßstab vorauszusetzen braucht. Gelingt es auch nur, einen rein formalen unbedingten Wert zu gewinnen, so kann dann der ganze Inhalt des Wertsystems dem geschichtlichen Leben entnommen werden, obwohl dieses seinem Begriffe nach unsystematisch ist. Ja, die Geschichtsphilosophie, welche nach dem Sinne der Geschichte fragt, wird sich rein formaler Wertprinzipien bedienen müssen, gerade weil diese Prinzipien geeignet sein sollen, für alles geschicht-

liche Leben zu gelten. Freilich läßt sich unter dieser Voraussetzung dann auch nur ein Wertsystem denken, das systematische Vollständigkeit ebenfalls allein nach der formalen Seite hin besitzt, in bezug auf seinen Inhalt dagegen niemals abgeschlossen werden kann, weil sich immer neues geschichtliches Leben entwickelt, und damit immer neue inhaltlich bestimmte Kulturwerte entstehen, die in dem System ihre Stellung finden müssen. Das Wertsystem kann also mit Rücksicht auf seinen Inhalt nur insofern systematisch genannt werden, als der systematische Abschluß sich uns als eine ebenso notwendige wie unlösbare Aufgabe darstellt, und der Gegenstand der Geschichtsphilosophie als Prinzipienwissenschaft ist deshalb nur eine „Idee" im Kantischen Sinne, wie überall, wo der Gegenstand die Totalität in der Fülle ihres Inhalts ist. An der Realisierung der Idee eines solchen Wertsystems hätten also alle Zeiten zu arbeiten mit dem Bewußtsein, daß sie diese Arbeit nie vollenden werden. Das aber hebt die Bedeutung dieser Arbeit nicht auf. Im Gegenteil, wer sich zu ihr entschließt, wird Mut sowohl aus einem Blick in die Vergangenheit als auch aus einem Blick in die Zukunft schöpfen. Sehen wir von all den Problemen ab, die im Laufe der Jahrhunderte sich von der Philosophie losgelöst haben und den Spezialwissenschaften zugewiesen worden sind, so zeigt sich, daß alle bedeutenden Philosophen für ein System von Werten in dem angegebenen Sinne zu arbeiten gesucht haben; denn sie alle haben nach dem Sinn des Lebens gefragt, und schon diese Frage setzt einen Wertmaßstab, der gesucht werden soll, voraus. So sind sie alle als Vorläufer anzusehen. Der Umstand aber, daß diese Grundfrage aller Philosophie nicht nur nicht beantwortet ist, sondern in inhaltlicher Vollständigkeit auch niemals ganz beantwortet werden kann, solange neues geschichtliches Leben entsteht, ist ebenfalls nur ein Grund, die Bedeutung der Arbeit an ihrer Beantwortung zu erhöhen; denn das Bewußtsein von der ebenso gewissen Notwendigkeit wie Unlösbarkeit einer Aufgabe gibt uns die Sicherheit ihrer „Ewigkeit" und damit den Fichteschen Trost, daß diejenigen, die an der Lösung dieser Frage mit arbeiten, durch diese ihre Arbeit „ewig" werden, wie die Aufgabe selbst es ist.

III.

Die Geschichtsphilosophie als Universalgeschichte.

Jetzt können wir uns schließlich den Problemen der dritten Disziplin zuwenden, die auf den Namen der Geschichtsphilosophie Anspruch erhebt. Sie will im Gegensatz zu den historischen Spezialwissenschaften eine allgemeine Geschichte geben, das heißt die historische „Welt" oder das historische Universum darstellen. Wie soll sie dieses Ziel erreichen? Besteht ihre Aufgabe etwa darin, die spezialwissenschaftlichen Darstellungen zu einem Ganzen zusammenzufassen, und, wenn auf diesem Wege ein wirklich geschlossenes Ganzes nicht zu gewinnen ist, die Lücken, welche die spezialwissenschaftliche Forschung in der Universalgeschichte noch läßt, mit mehr oder weniger hypothetischen Gebilden auszufüllen? Bloße Zusammenfassung kann als selbständige wissenschaftliche Arbeit nicht gelten, und der Versuch, dort Vermutungen aufzustellen, wo die Einsicht der Spezialforscher zu wirklich begründeten Annahmen nicht mehr ausreicht, müßte den Spott aller Historiker herausfordern. Eine solche Geschichtsphilosophie ist schon deswegen zum mindesten überflüssig, weil ja von den Historikern selbst Universalgeschichte geschrieben wird. So gewiß also die Philosophie überhaupt, nachdem jedes besondere Gebiet der Wirklichkeit von einer Spezialwissenschaft für sich in Anspruch genommen worden ist, als Seinswissenschaft keine selbständigen Aufgaben mehr hat, die sich auf die empirische Welt beziehen, so gewiß kann eine Gesamterkenntnis des geschichtlichen Ganzen, die sich nur dadurch von den spezialwissenschaftlichen Untersuchungen unterscheidet, daß sie sich nicht auf einen Teil beschränkt, keine Aufgabe der Geschichtsphilosophie mehr sein. Nicht nur die Darstellung geschichtlicher Sondergebiete, sondern auch die Universalgeschichte muß als historische Wissenschaft ausschließlich den hier allein kompetenten Historikern überlassen werden, ebenso wie über das Sein der Natur, im allgemeinen wie im besonderen, nur die Männer der empirischen Forschung etwas wissenschaftlich feststellen dürfen. Die Philosophie würde sich lächerlich machen, wenn sie glaubte, hier mehr als jene leisten zu können.

Aber damit ist die Frage nach einer philosophischen Behandlung des von der Gesamtheit der empirischen Geschichtswissenschaften dargestellten Stoffes noch nicht entschieden. Auch wenn nicht nur die Formen, sondern zugleich der Inhalt des historischen Ganzen in Betracht kommt, hat die Philosophie ihm gegenüber eine Aufgabe, die von keiner empirischen Geschichtswissenschaft in Angriff genommen werden kann, und gerade der Umstand, daß Universalgeschichte von Historikern rein historisch geschrieben wird, vermag zur Bestimmung dieser philosophischen Aufgabe zu dienen. Versuchen wir daher, auf Grund der Einsicht in das logische Wesen der Geschichtswissenschaft zunächst den Begriff einer empirischen Darstellung der Universalgeschichte klar zu machen und dann zu sehen, welche Fragen, die die Historiker als Historiker nicht beantworten können, für die Philosophie noch übrig bleiben.

Die „Weltgeschichte", wie sie zum Beispiel Ranke geschrieben hat, unterscheidet sich der Art nach durch nichts von seinen Darstellungen besonderer Objekte, und so hat ihr Verfasser es auch gewollt. Er war ja, wie Dove berichtet, der Überzeugung, daß „zuletzt doch nichts weiter geschrieben werden könne als Universalgeschichte", und jedenfalls ist ihm die „Weltgeschichte" aus seiner spezialwissenschaftlichen Arbeit ohne Hinzufügung eines neuen Prinzipes herausgewachsen. Wichtig ist dabei für uns vor allem, zu sehen, was Ranke als Historiker unter der historischen „Welt", unter dem Ganzen versteht, das er behandelt. Er sagt einmal, der Drang nach Erkenntnis werde von der Überzeugung, daß nichts Menschliches ihm fern und fremd sei, zur Umfassung des ganzen Kreises aller Jahrhunderte und Reiche fortgerissen. Aber tatsächlich ist er weit davon entfernt, alle Jahrhunderte und alle Reiche in seiner Weltgeschichte zu behandeln, und er würde dies auch dann nicht getan haben, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, sein Werk zum Abschluß zu bringen. Bemerkt er doch einmal, als er davon spricht, daß es nicht der Beruf Alexanders gewesen, Indien zu durchziehen und die Osthälfte Asiens zu entdecken, diese sei „noch lange Jahrhunderte hindurch nicht in den Kreis der Weltgeschichte gezogen worden". Rankes „Universum" ist nur als ein Teil der uns bekannten Geschichte der Menschheit zu bestimmen, und nicht etwa als das letzte umfassendste historische Ganze im logischen Sinne,

es ist also kein Universum in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, ja, seine Forderung einer universalgeschichtlichen Behandlung des historischen Stoffes besteht im wesentlichen nur darin, daß er sich nicht auf ein einzelnes Volk beschränken, sondern den Zusammenhängen nachgehen will, welche die verschiedenen Völker eines bestimmten Kulturkreises miteinander verknüpfen. Eine begriffliche Feststellung des historischen Universums oder gar die Ordnung seiner verschiedenen Teile zu einem systematisch geschlossenen Ganzen hat Ranke aber nicht nur tatsächlich nicht versucht, sondern er konnte es auch nicht, wenn er Historiker bleiben wollte. Die empirische Geschichte kann niemals zu einer systematischen Wissenschaft werden, das heißt, sie kann nicht nur nicht nach einem System von allgemeinen Begriffen streben, sondern sie kann auch ein System in dem Sinne nicht anstreben, daß darunter ein Gefüge von individuellen Reihen zu verstehen ist, die sich als Glieder eines individuellen Ganzen zusammenschließen. Erstens nämlich ist ein solches individualisierendes System nur mit Hülfe eines Systems von allgemeinen Kulturwerten in dem angegebenen Sinne zu lösen, dessen Aufstellung dem Historiker ganz fern liegt, und zweitens muß sich der „historische Sinn" nicht nur gegen historische Gesetze, sondern auch gegen jede andere Art von Systematik sträuben; denn sie würde ihn der Freiheit und Weite der Betrachtungsweise berauben, deren er zur unbefangenen Auffassung jedes geschichtlichen Ereignisses in seiner Eigenart bedarf. Alle Historiker werden daher, auch wenn sie Universalgeschichte schreiben und dabei Historiker bleiben, im Prinzip nicht anders als Ranke, das heißt, unsystematisch verfahren. Dieser angebliche Mangel ist neuerdings in einer auf „ethnogeographischer" Grundlage ruhenden „Weltgeschichte" scharf hervorgehoben. Aber hat dieser Versuch, alle Teile der Erde geschichtlich zu behandeln, im Prinzip wirklich etwas geändert? Als systematische Abgrenzung und Gliederung des historischen Universums kann er jedenfalls nicht gelten. Ja, was die Geschichte dabei an äußerlicher, quantitativer Allgemeinheit gewinnt, geht ihr, weil das leitende Prinzip kein Kulturbegriff ist, an innerer Einheit notwendig verloren.

Der unvermeidliche „Mangel" jeder rein historischen Darstellung der Universalgeschichte weist uns zugleich auf die

Aufgaben einer philosophischen Behandlung des historischen Universums hin. Im Gegensatz zur Geschichte wird die Philosophie das Streben nach Systematisierung niemals aufgeben. Selbstverständlich hat sie sich, so weit die historischen Tatsachen in Frage kommen, stets auf die empirische Geschichtswissenschaft zu stützen und sich ihrer Autorität bedingungslos zu unterwerfen. Im übrigen aber kann sie in allen rein historischen Darstellungen, mit Einschluß der umfassendsten, nur Material sehen, das sie in ihrer Weise systematisch gestaltet. Sie vermag dies freilich nur, wenn sie als Prinzipienwissenschaft ihre Aufgabe mehr oder weniger gelöst hat. Ist aber auch nur der Ansatz zu einem kritisch begründeten System der Kulturwerte in dem angegebenen Sinne gewonnen, dann kann sie auch den Inhalt der Geschichte so auffassen, daß dadurch zwar kein System allgemeiner Begriffe, wie in einer generalisierenden Wissenschaft, wohl aber eine systematische Abgrenzung und Gliederung des historischen Universums entsteht.

Was die Abgrenzung betrifft, so fällt unter den Begriff des letzten historischen Ganzen alles, was mit Rücksicht auf die kritisch begründbaren, also mehr als empirisch allgemeinen Kulturwerte durch seine Individualität wesentlich ist. Freilich kann das so entstehende historische Universum wieder nur eine „Idee" im Kantischen Sinne sein, das heißt, ebenso wie das System der Kulturwerte selbst, inhaltlich niemals definitiv abgeschlossen werden, und es gehört daher, um mit Medicus zu reden, in die „transzendentale Dialektik" einer Kritik der historischen Vernunft. Aber dieser Umstand hebt die Selbständigkeit seiner systematischen, geschichtsphilosophischen Behandlung nicht auf. Ja, die Beziehung auf das Wertsystem ermöglicht zugleich auch eine Gliederung des historischen Ganzen, das heißt, es lassen sich bestimmte Teile als seine wichtigsten Glieder, als seine „Epochen" oder „Perioden" gegeneinander abgrenzen und so ordnen, daß der Sinn der Geschichte nicht nur in einer abstrakten Wertformel, sondern auch in der Darstellung der Entwicklung selbst zum Ausdruck kommt. Es muß sich in einer solchen Geschichtsphilosophie auch die Auswahl des Wesentlichen von der unterscheiden, die die empirischen Wissenschaften vollziehen; denn sobald nicht alle empirisch allgemeinen Kulturwerte, sondern nur noch diejenigen in Betracht kommen, die in dem Wert-

system ihre Begründung gefunden haben, wird die Fülle des historischen Details zurücktreten und nur noch von den „großen" Epochen oder Perioden die Rede sein.

Wir kommen damit zu dem Gedanken an eine Wissenschaft von ganz eigenartiger logischer Struktur, nämlich zu dem Begriff einer systematischen Kulturwissenschaft. Sie verfährt, trotz ihres systematischen Charakters nicht etwa generalisierend, das heißt, sie strebt nicht nach einem System von mehr oder weniger allgemeinen Begriffen, da sie es ja stets mit geschichtlichem Kulturleben zu tun hat, sondern sie sucht individualisierend die Begriffe von historischen Teilindividualitäten zur geschlossenen Einheit eines Begriffes der historischen Universalindividualität zusammenzufügen. Ein solcher Begriff enthält keinen Widerspruch. Das Wertsystem gibt die Möglichkeit der Systematisierung, und die Beziehung auf das Wertsystem gestattet das individualisierende Verfahren.

Worin man die Träger der Epochen des historischen Universums sehen will, ob in einzelnen Persönlichkeiten oder in Massenbewegungen, kann natürlich wiederum nur von Fall zu Fall entschieden werden, und ebenso läßt sich die Frage, ob die umfassendsten Glieder des einmaligen Entwicklungsprozesses verschiedene Zeitalter sind, die aufeinander folgen, oder verschiedene Volksindividuen, die zum Teil gleichzeitig zusammenwirken, vor der historischen Untersuchung nicht beantworten. Hier kommt es nur darauf an, den systematischen Charakter einer philosophischen Behandlung desselben Gegenstandes klarzulegen, den die Geschichtswissenschaften historisch behandeln, und dadurch die Geschichtsphilosophie nicht nur, wie früher, von den generalisierenden Gesellschaftswissenschaften oder der Soziologie, sondern zugleich auch von den empirischen Geschichtswissenschaften scharf abzugrenzen. Auch mit der Geschichte selbst muß die Philosophie in dem angegebenen Sinne ungeschichtlich verfahren. Ranke hatte daher recht, wenn er sich im Gegensatz zu den von Philosophen unternommenen universalgeschichtlichen Konstruktionen fühlte und einen Einbruch der Philosophie in das Gebiet des Historikers fürchtete. Er ist jedoch in seinem Urteil der Geschichtsphilosophie nicht gerecht geworden, weil er den angegebenen Unterschied mehr fühlte, als begrifflich scharf zu formulieren

vermochte. Er hat selbst, wenn auch nicht in seiner „Weltgeschichte", so doch in seinen Vorträgen „über die Epochen der neueren Geschichte" etwas versucht, was einer Philosophie der Geschichte in gewisser Hinsicht nahe kommt. Doch ist diese Darstellung für eine Philosophie viel zu historisch und daher unsystematisch ausgefallen und stellt sich so als eine Übergangs- oder Mischform dar, die selbstverständlich als Kundgebung einer genialen Persönlichkeit damit nicht das geringste an Wert verliert, aber doch mit Rücksicht auf ihre logische Struktur als Übergangsform bezeichnet werden muß. Sie will nämlich in gewisser Hinsicht systematisch sein und erkennt zugleich die Voraussetzungen, die keine geschichtsphilosophische Systematik entbehren kann, zum Teil nicht an. Sie zeigt uns gerade dadurch, wie nötig es ist, begrifflich scharf zwischen empirischer, unsystematischer Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie zu unterscheiden. Ist dies geschehen, und vermeidet der Geschichtsphilosoph jeden Einbruch in die historischen Wissenschaften, so hat seine systematische Betrachtungsweise der geschichtlichen Gesamtentwicklung neben der historischen und unsystematischen Darstellung des geschichtlichen Lebens ihr unbezweifelbares Recht.

Damit jedoch diese Scheidung und zugleich auch die Notwendigkeit dieser Art von Geschichtsphilosophie vollkommen deutlich wird, ist noch ein zweiter Punkt zu berücksichtigen, der mit dem Streben nach Systematisierung aufs engste zusammenhängt. Zum Wesen des historischen Sinnes gehört nicht nur die Systemlosigkeit, sondern es setzt die unbefangene Auffassung des geschichtlichen Verlaufs auch einen Glauben an das „Recht" jeder geschichtlichen Wirklichkeit voraus. Deshalb muß der Historiker sich als Historiker des direkten Werturteils über seine Objekte zu enthalten suchen, und deswegen muß die Logik der Geschichte die theoretische Wertbeziehung scharf von der praktischen Wertung trennen. Die Philosophie dagegen, welche kritisch zu den Kulturwerten Stellung zu nehmen hat, weiß von einem „Rechte", das dem Geschichtlichen als solchem zukommt, nichts, und ebenso entschieden, wie sie das rein historische Verfahren der Einzelforschung anerkennt, ist für sie der Historismus als Weltanschauung ein Unding. Dieser Historismus, der sich so positiv dünkt, erweist sich als eine Form des Relativismus und Skeptizismus

und kann, konsequent zu Ende gedacht, nur zum vollständigen Nihilismus führen. Den Schein meidet er dadurch allein, daß er ganz willkürlich an irgendeiner Gestaltung der geschichtlichen Mannigfaltigkeit haften bleibt, das „Recht des Geschichtlichen" an sie knüpft und sich dann aus ihr eine Fülle des positiven Lebens herholt. Das unterscheidet ihn zwar von dem abstrakt formulierten Relativismus und Nihilismus, hebt ihn aber im Prinzip in keiner Weise über diesen hinaus. Er müßte, wenn er konsequent wäre, das Recht des Geschichtlichen jedem beliebigen historischen Sein zugestehen, und deshalb darf er nirgends haften, gerade weil er überall haften sollte. Er macht als Weltanschauung die vollkommene Prinzipienlosigkeit zum Prinzip und ist daher von der Geschichtsphilosophie auf das entschiedenste zu bekämpfen.

In der Auffassung des historischen Universums zeigt sich der Gegensatz zum Historismus darin, daß die Geschichtsphilosophie die historische, rein theoretisch wertbeziehende Betrachtungsweise zugunsten der kritischen Wertung verläßt. Was das bedeutet, kann man sich am besten daran klar machen, daß durch sie der Begriff des Fortschritts wieder zu seinem Rechte kommt. Diese Kategorie gehört gewiß nicht unter die Prinzipien der empirischen Geschichtswissenschaft. Sie würde ebenso wie die Beziehung auf ein System von Werten die unbefangene Würdigung der geschichtlichen Vorgänge in ihrer Eigenart aufheben und die Vergangenheit, wie Ranke mit Recht gesagt hat, mediatisieren. Die Geschichtsphilosophie dagegen kann die Kategorie des Fortschritts, um sich über den Nihilismus des Historismus zu erheben, gar nicht entbehren. Sie hat im Zusammenhang mit der Gliederung des historischen Universums die verschiedenen Stadien des einmaligen Entwicklungsprozesses mit Rücksicht darauf zu beurteilen, was sie für die Realisierung der kritisch begründeten Werte geleistet haben. Zu diesem Zwecke muß sie, im bewußten Gegensatz zur rein historischen Betrachtung, die Vergangenheit um der Gegenwart und der Zukunft willen nicht nur mediatisieren, sondern richten, das heißt, ihren Wert messen an dem, was sein soll. Selbstverständlich ist die Frage, ob der Verlauf der Geschichte überall oder auch nur in einigen seiner Teile eine kontinuierliche Fortschrittsreihe oder Wertsteigerung darstellt, erst durch die Untersuchung selbst zu beantworten. Es besteht von vornherein

ebenso die Möglichkeit eines kontinuierlichen Rückschrittes, oder eines Auf- und Abwogens, eines Wechsels von Fortschritt und Entartung. Ja, es ist denkbar, daß sich weder ein Aufsteigen noch ein Niedergang im geschichtlichen Leben mit Rücksicht auf die Werte nachweisen läßt. Aber wie auch die Entscheidung hierüber ausfallen möge, jedenfalls sind alle Philosophen, die sich wirklich mit der Geschichte, das heißt, mit der einmaligen menschlichen Kulturentwicklung individualisierend beschäftigt und nicht nur als Soziologen Gesetze des gesellschaftlichen Lebens gesucht haben, mit einem Wertmaßstab an die Betrachtung des historischen Verlaufes herangegangen, und sie konnten dadurch allein die Epochen des geschichtlichen Universums gliedern und beurteilen. Auch ein Philosoph wie Schopenhauer, der von der Geschichtsphilosophie nichts wissen wollte, weil die geschichtliche Entwicklung ihm keinen Fortschritt zeigte und deshalb gänzlich sinnlos erschien, hat Geschichtsphilosophie in dem angegebenen Sinne getrieben und ist nur durch sein rein negatives Resultat, nicht aber mit Rücksicht auf die Stellung des geschichtsphilosophischen Problems, von den anderen Geschichtsphilosophen im Prinzip verschieden. Das systematische und zugleich wertende Wesen der philosophischen Behandlung des historischen Universums kann nur dort unklar bleiben, wo man, wie so oft, Sein und Sollen, Wirklichkeit und Wert nicht zu unterscheiden vermag, oder wegen des herrschenden Mißtrauens gegen wissenschaftliche Wertbegründung die Werturteile nur versteckt auszusprechen wagt, um den Anschein einer rein betrachtenden wertfreien Behandlung hervorzurufen. Das Aufspüren der Werturteile und der Nachweis ihrer prinzipiellen Unentbehrlichkeit wird wegen der heute weit verbreiteten Unklarheit und Verschwommenheit auf diesem Gebiete eine um so dringendere Aufgabe der Philosophie.

Doch diese Ausführungen haben nur den Zweck, zu zeigen, welche Aufgabe für die Philosophie der Geschichte neben der empirischen Geschichtswissenschaft entsteht, sobald sie ein System der Kulturwerte als Idee voraussetzen darf. Eine Andeutung über die Ausführung könnte nur im Zusammenhange mit einem System der Philosophie einerseits und mit den Resultaten historischer Wissenschaften andererseits gegeben werden, und das ist hier nicht möglich. Damit jedoch die Dar-

legung nicht ganz schematisch bleibt, blicken wir an dieser Stelle einmal auf die Vergangenheit der Geschichtsphilosophie zurück. Eine Vergleichung der früher aufgestellten Begriffe des historischen Universums und der daraus sich ergebenden philosophischen Universalgeschichte mit der jetzt noch haltbaren Gestaltung dieser Disziplin kann vielleicht am besten zur Beleuchtung der gegenwärtigen Lage dienen. Das Anknüpfen an die Vergangenheit ist hier ferner auch deswegen von Vorteil, weil wir es jetzt mit der Gestalt der Probleme zu tun haben, in der die Philosophie der Geschichte am frühesten und am meisten die Menschen beschäftigt hat, und weil deshalb durch den Rückblick sich zugleich zeigen muß, wie wenig willkürlich unsere an der Logik orientierte Art der geschichtsphilosophischen Betrachtungsweise ist. Denn es wird sich ergeben, daß wir schließlich auch durch sie auf die Probleme hinauskommen, die sonst als die Hauptprobleme der Geschichtsphilosophie gegolten haben.

Drei Epochen lassen sich in der Geschichte der Geschichtsphilosophie unterscheiden. Ihnen entsprechen drei Typen, die heute noch alle vorkommen, und denen wir die Kantischen Namen des Dogmatismus, Skeptizismus und Kritizismus geben können. Diese drei Ausdrücke bezeichnen natürlich theoretische Werte, und durch Beziehung auf sie gliedert sich dann der Verlauf folgendermaßen.

Schon oft ist hervorgehoben und besonders von Dilthey gezeigt worden, daß, wenn auch nicht der Begriff der Geschichte überhaupt, so doch der des historischen Universums den Griechen fremd war, und daß erst durch das Christentum der Gedanke an eine „Weltgeschichte" im strengen Sinne des Wortes möglich wurde. Entscheidend ist dabei die Vorstellung von der Einheit des Menschengeschlechts. Sie erscheint der Hauptsache nach hergestellt durch die Beziehung der verschiedenen Teile der Menschheit auf Gott. Denn alle Völker sollen Gott suchen, und dadurch wird das Menschengeschlecht in seiner einmaligen Entwicklung zur Idee eines geschlossenen Ganzen. Gott hat die Welt und den Menschen geschaffen, und zwar stammen alle Menschen von einem Paare ab. So beginnt die Weltgeschichte an einem bestimmten Zeitpunkte, und mit dem Weltgericht wird sie enden. Dies entscheidet dann, wie weit die Entwicklung ihre Aufgabe erfüllt, ihren Sinn zum

Ausdruck gebracht hat. Sündenfall und Erlösung sind es, welche die Epochen dieses Verlaufes so gliedern, daß eine Reihe von Entwicklungsstufen entsteht. Es ist klar, wie sich auf dieser Grundlage eine Universalgeschichte darstellen läßt, in der jedes Ereignis, das mit Rücksicht auf den Sinn der Geschichte bedeutsam ist, zum Gliede des Ganzen, zur Entwicklungsstufe eines einheitlichen Zusammenhanges wird.

Doch fehlt für die Ausgestaltung des Bildes im einzelnen noch ein wesentliches Moment, das ihm den dogmatischen Charakter gibt und es später skeptischen Angriffen aussetzt. Anfangs mochte man sich in der christlichen Philosophie um die Probleme der äußeren Welt wenig kümmern, aber allmählich verbinden sich die religiösen Vorstellungen auf das innigste mit einem bestimmten, im wesentlichen der Antike entnommenen Bilde vom Kosmos. Der Verlauf des Ganzen ist nun nicht nur zeitlich durch Schöpfung und Weltgericht begrenzt, sondern auch auf einen räumlich übersehbaren Schauplatz verlegt. Man denke zum Beispiel an die Welt Dantes, eine Welt, die man in ihrer Totalität zeichnen kann. Sie bildet eine in sich geschlossene Kugel, in deren Mitte der Schauplatz der Weltgeschichte, die Erde ruht. Über dieser Kugel, räumlich von ihr getrennt, ist der Sitz Gottes. Ihm zugewandt auf der Erde Jerusalem usw. usw. Unter solchen Voraussetzungen darf man wirklich von einer „Weltgeschichte" im strengen Sinne des Wortes sprechen, und in dem genau begrenzten Rahmen der angedeuteten Vorstellungsweise läßt sich auch ein anschauliches Bild dieser Weltgeschichte entwerfen. Während der Blick der griechischen Denker entweder auf dem ewigen Rhythmus des Geschehens ruhte, oder sich dem Bilde eines Reiches übernatürlicher, aber ebenfalls ganz ungeschichtlicher, zeitloser, überindividueller Formen zugewendet hatte, sah man nun in dem einmaligen, auf Gott bezogenen geschichtlichen Werdegang der Welt ihr eigentliches Wesen.

Die Mannigfaltigkeit der auf diesem Boden unternommenen geschichtsphilosophischen Versuche kümmert uns hier nicht. Daß ihr Begriff und ihre Gliederung des historischen Universums logisch dieselbe Struktur zeigen wie der früher erörterte Begriff und die Gliederung des letzten historischen Ganzen, leuchtet ein, und daß insbesondere ihre Grundprinzipien Wert-

begriffe sind, das ist schon durch einen Hinweis auf ihren religionsphilosophischen Charakter klar: Gott ist der absolute Wert, auf den alles bezogen wird. Aber bei der bloßen Wertbeziehung bleibt es nicht. Die Weltgeschichte will eine Art von „Weltgericht" sein, und zwar in einem Sinne, den dieses Wort bei Schiller nicht hat. Sie will gewissermaßen vorläufig eine Abrechnung über den Wert des geschichtlichen Verlaufes geben, die dann durch Gott beim letzten Weltgericht endgültig erfolgen soll.

Uns interessiert sodann weiter, was allen diesen geschichtsphilosophischen Versuchen schließlich den Boden entzogen hat und die zweite Epoche, die skeptische Wendung herbeiführte. Es ist zum großen Teil die beim Beginn der modernen Welt erfolgte Umwandlung in den Vorstellungen vom Kosmos, jene Umwandlung, die deswegen auch heute noch von Bedeutung ist, weil sie im Prinzip das Weltbild schuf, in dem wir das definitive, jedenfalls das bis jetzt allein wissenschaftlich haltbare sehen müssen. Entscheidend ist dabei, wie besonders Riehl dargestellt hat, nicht so sehr die Vertauschung des geozentrischen Standpunktes mit dem heliozentrischen; denn mit der veränderten Lage der Erde innerhalb der Weltkugel hätte sich wohl ein Kompromiß schließen lassen. Entscheidend ist vielmehr die Zerstörung des Gedankens an eine Weltkugel, an einen geschlossenen, übersehbaren Kosmos überhaupt. Giordano Brunos Lehre von der Unendlichkeit der Welt war es, an der jede Geschichtsphilosophie, die „Weltgeschichte" im strengen Sinne des Wortes sein wollte, scheitern mußte. Von dem zeitlich und räumlich Grenzenlosen gibt es nur noch Gesetzeswissenschaft, und auch dies nur in dem bereits angegebenen Sinne, daß die Gesetze für jeden beliebigen Teil gelten. Der Ausdruck Weltgeschichte verliert so für alle Zeiten seine eigentliche Bedeutung. Damit wird zugleich der Begriff eines letzten historischen Ganzen überhaupt zum Problem, und es scheint sich zunächst kein Weg zur Lösung zu bieten. Auch die Geschichte der menschlichen „Welt" ist nicht mehr jene in ihrer Individualität notwendig auf den absoluten Wert bezogene oder gar an ihm zu messende Einheit. Ihr Schauplatz, die Erde, hat im unendlichen All ihre Bedeutung verloren. Sie ist zum gleichgültigen Gattungsexemplar geworden, und ebenso gleichgültig wird unter gesetzeswissenschaftlichen Perspektiven alles Einmalige und Besondere, das sich auf ihr abspielt.

Es ist wichtig, hervorzuheben, daß alle diese skeptischen Wandlungen im Prinzip bereits durch die Lehren von Kopernikus und Giordano Bruno gegeben sind und nicht etwa erst, wie viele meinen, durch die moderne Biologie. Die Deszendenztheorie ist für die Spezialwissenschaft gewiß von außerordentlichem Wert. Daß sie keine positiven philosophischen Prinzipien für eine geschichtliche Betrachtung zu liefern vermag, wurde bereits gezeigt, und wir müssen jetzt hinzufügen, daß sie nicht einmal mehr wesentliche Bestandteile der alten Geschichtsphilosophie zu zerstören vorfindet, wenigstens für den nicht, der auch nur den Gedanken der zeitlichen Unbegrenztheit der Welt zu Ende gedacht hat. Unter den Naturwissenschaften ist also wirklich bedeutsam für Weltanschauungsfragen nicht die Biologie, sondern die Astronomie gewesen, und auch diese hat, wenigstens für die geschichtsphilosophischen Probleme, lediglich eine negative Bedeutung gehabt.

Ja, wir können sagen, daß der entscheidende Schritt für die neue und positive Wendung in der Behandlung der geschichtsphilosophischen Probleme bereits getan war, ehe die entwicklungsgeschichtliche Biologie es auch nur zu ihren ersten Ansätzen gebracht hatte; denn diese Wendung ging, wie überall, wo es sich um die letzten Grundlagen unseres philosophischen Denkens handelt, von Kant aus, den man heute wunderlicherweise durch den Darwinismus glaubt widerlegen zu können, und zwar ging die Wendung aus von der ganz eigenartigen Leistung, die in der Verknüpfung der erkenntnistheoretischen mit den ethischen Problemen steckt. Seine Erkenntnistheorie hat Kant selbst mit der Tat des Kopernikus verglichen, und wir können diesen Vergleich noch in einer anderen Richtung verfolgen. Der transzendentale Idealismus bedeutete nämlich gerade wegen des „kopernikanischen Standpunktes“ eine Umkehr auf dem Wege, den die Philosophie auf Grund des neuen Weltbildes der Astronomie glaubte einschlagen zu müssen. Aber, und das ist das Entscheidende, eine Umkehr, welche das neue Weltbild selbst gänzlich unangetastet läßt und es trotzdem ermöglicht, die alten Probleme wieder aufzunehmen.

Durch Kant wird der Mensch, unter voller Anerkennung der modernen Naturwissenschaft wieder in den „Mittelpunkt“

der Welt gestellt. Freilich, nicht räumlich, aber in einer für die Probleme der Geschichtsphilosophie noch viel bedeutsameren Weise. Es „dreht sich" jetzt wieder alles um das Subjekt. Die „Natur" ist nicht die absolute Wirklichkeit, sondern ihrem allgemeinen Wesen nach durch „subjektive" Auffassungsformen bestimmt, und gerade das „unendliche" Weltall ist nichts anderes als eine „Idee" des Subjekts, der Gedanke einer ihm notwendig gestellten und zugleich unlösbaren Aufgabe. Durch diesen „Subjektivismus" sind die Fundamente der empirischen Naturwissenschaft nicht etwa angetastet, sondern nur noch mehr befestigt, die Fundamente des Naturalismus als Weltanschauung, der jeden Sinn des Historischen leugnet, dagegen völlig untergraben. Und diese Zerstörungsarbeit, welche zunächst die Hindernisse für die Auffassung eines Seins als Geschichte hinweggeräumt, wird dadurch um so bedeutsamer, daß sich, infolge der engen Verbindung der Erkenntnistheorie mit der Ethik, daran sofort die Grundlegung für einen positiven geschichtsphilosophischen Aufbau anschließt. Der Mensch steht nicht nur mit seiner theoretischen Vernunft im Zentrum der „Natur", sondern er erfaßt sich mit seiner praktischen Vernunft zugleich unmittelbar als das, was dem Kulturleben einen objektiven Sinn gibt, nämlich als pflichtbewußte, autonome, „freie" Persönlichkeit, und diese praktische Vernunft hat den Primat. Was will dem gegenüber die Tatsache noch bedeuten, daß der Schauplatz der Geschichte räumlich und zeitlich ein verschwindend kleines Teilchen an irgendeinem beliebigen Punkte des Weltganzen ist? Für das theoretisch und praktisch „Gesetze" gebende, autonome Subjekt sind diese räumlichen und zeitlichen Verhältnisse bei der Behandlung von Wertfragen jetzt vollständig gleichgültig geworden. Der autonome Mensch läßt der Wissenschaft, die das alte Weltbild zerstört hat, bei der Erforschung der „Natur", mit Einschluß des psychischen Lebens, jede beliebige Freiheit. Doch nie wird er zugeben, daß diese Wissenschaft vom Sein der Dinge irgend etwas über Wert oder Unwert, über Sinn oder Sinnlosigkeit des Weltlaufes mitzureden habe; denn er ist sich als praktische Vernunft seiner „Freiheit" als des wahren Sinnes der Welt und ihrer Geschichte absolut gewiß. Damit ist der positiv kritische Standpunkt gegenüber der Geschichte im Prinzip gewonnen und die dritte Epoche der Geschichtsphilosophie eingeleitet.

Freilich, Kant selbst hat ein System der Geschichtsphilosophie nicht geschaffen, aber auf dem Boden seines Denkens ist eines nach dem anderen emporgewachsen, und hierin haben wir gewiß nicht eine unwesentliche Wirkung zu sehen. Der einmalige Verlauf der Menschheitsentwicklung konnte nun mit Hülfe der absoluten Wertbegriffe von Vernunft und Freiheit wieder als Einheit aufgefaßt und in seinen verschiedenen Stadien so gegliedert werden, daß man jede Stufe an dem maß, was sie in ihrer Eigenart zur Realisierung des Weltsinnes beigetragen hat. Diese Möglichkeit, zum geschichtlichen Leben wieder ein positives Verhältnis zu gewinnen, das ist es, was der Philosophie des deutschen Idealismus ihre überragende und für absehbare Zeit unvergängliche Bedeutung verleiht. Eine Philosophie, die hierzu im Prinzip unfähig ist, mag für spezielle Probleme Bedeutendes leisten, eine den Kulturmenschen befriedigende, wirklich umfassende Weltanschauung wird sie niemals zustande bringen, und am wenigsten darf sie Anspruch darauf erheben, über die Philosophie des deutschen Idealismus fortgeschritten zu sein. Von dem Gedanken beherrscht, der Zweck des Erdenlebens der Menschheit sei der, daß sie alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte, hat nicht nur Fichte zum erstenmal nach Kant die „Weltgeschichte“ philosophisch als einheitliches Ganzes konstruiert, sondern auch Hegel hat vom Begriff der Freiheit aus sein geschichtsphilosophisches System entworfen, das viel mehr umfaßt als die aus seinem Nachlaß herausgegebenen „Vorlesungen“, und er hat damit zugleich den heute vielfach noch nicht verstandenen Höhepunkt dieser Art der geschichtsphilosophischen Betrachtung erreicht. Auf den Inhalt seines Systems können wir hier nicht eingehen. Es kommt auch nicht darauf an, die Unterschiede hervorzuheben, welche die Freiheitsbegriffe Kants, Fichtes und Hegels voneinander trennen. Nur das ist hier wichtig, daß die Philosophie des deutschen Idealismus überhaupt einen unbedingten Wertbegriff fand, der es ihr ermöglichte, das Ganze des geschichtlichen Verlaufes in der angegebenen Weise philosophisch zu behandeln, daß dieser Wertbegriff zugleich formal genug war, um zum Beziehungspunkte für die Universalgeschichte zu dienen, wie das besonders bei Hegel in großartiger Weise zum Ausdruck kommt, und daß dabei endlich Voraussetzungen

von der Art, wie die durch die moderne Naturwissenschaft zerstörte Geschichtsphilosophie sie gemacht hatte, im Prinzip gar nicht mehr gebraucht wurden.

Für die Geschichtsphilosophie unserer Zeit ergibt sich daraus die Frage, ob es möglich ist, auf dem Boden des durch Kant begründeten Idealismus und unter voller Anerkennung aller Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft, zunächst einen Wertgesichtspunkt zu finden, von dem aus sich die Universalgeschichte philosophisch behandeln läßt, und dann zu einer Geschichtsphilosophie zu kommen, die mit Berücksichtigung des historischen Wissens unserer Zeit, bei aller inhaltlichen Verschiedenheit, im Prinzip doch dieselbe formale Struktur zeigen würde wie die geschichtsphilosophischen Systeme Fichtes und Hegels. Daß eine solche Philosophie, die von formalen und absoluten Werten ausgeht, um von hier aus den Sinn der Geschichte zu deuten, deshalb zu hoch über dem Leben schweben müßte, braucht man nicht zu fürchten. Grade die formalen Werte sind auf den ganzen Inhalt des Lebens anwendbar, und wer Stellung zum Leben nehmen will, muß selbst feststehen auf einem absoluten Standpunkt. Der Relativismus ist nur durch Inkonsequenzen mit einem Interesse an den Problemen der Kultur verknüpft, und der Naturalismus mit seiner notwendigen Tendenz zur Verallgemeinerung ist immer in Gefahr, grade das Besondere und Einmalige, also das allein Wirkliche, aus den Augen zu verlieren. Nur vom Standpunkt eines absoluten Ideals aus, das wir als Maßstab an die empirische Wirklichkeit halten, hat es einen Sinn, das geschichtlich bedingte Kulturleben in seiner Eigenart und Individualität mit Werten zu durchsetzen. Daß Hegels historisch orientierter Idealismus für die Probleme der Kultur und Geschichte eine eminente Bedeutung gehabt hat, kann nur ein Unwissender leugnen, und noch deutlicher kann vielleicht Fichte uns zeigen, daß ein noch so hochfliegender Idealismus nicht nur vereinbar ist mit einem starken Wirklichkeitssinn, sondern sogar notwendig hintreibt zu intensiver Beschäftigung mit den praktischen Fragen des geschichtlichen Lebens, ja, mit den brennenden Fragen des Tages.

Aber hiermit scheint, und zwar gerade wegen der Erinnerung an diese Denker, das Problem einer philosophischen Behandlung des historischen Universums doch noch nicht ge-

nügend klargestellt zu sein. Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus ist nämlich zwar unabhängig von den Lehren der Naturwissenschaft, dafür jedoch um so abhängiger von Voraussetzungen über das der geschichtlichen „Erscheinungswelt" zugrunde liegende metaphysische Wesen. Schon Kants Freiheitslehre hängt zusammen mit seinem metaphysischen Begriff eines intelligiblen Charakters, und vollends deutlich ist es bei Hegel, wie sehr seine Geschichtsphilosophie metaphysisch begründet ist. Läßt sich die Geschichtsphilosophie von der Metaphysik loslösen, oder setzt sie immer zwei Arten des Seins voraus, eine Welt der Erscheinungen, in der sich die historischen Ereignisse abspielen, und eine Welt der wahren, jenseits der Erscheinungen liegenden Realität, auf welche die historischen Ereignisse bezogen werden müssen, wenn sie sich zu einer einheitlichen und gegliederten Entwicklung zusammenschließen sollen? Damit scheinen wir erst an den entscheidenden Punkt gekommen zu sein, und wegen des Zusammenhanges, den die verschiedenen geschichtsphilosophischen Probleme untereinander haben, reicht die Bedeutung dieser Frage noch weiter zurück.

Wir fanden nämlich, daß die Deutung des allgemeinen Sinnes der Geschichte die Idee eines Systems unbedingter Werte voraussetzt, an dem die empirisch allgemeinen Kulturwerte gemessen werden können. Wird nicht dieses System nur dann wirklich begründet sein, wenn man es, sozusagen, metaphysisch verankert hat und dadurch gewiß sein kann, daß das geschichtliche Sein in seinem metaphysischen Grunde auch angelegt ist zur Realisierung dessen, was sein soll? Ja, auch für die empirische Geschichtswissenschaft scheinen metaphysische Voraussetzungen unentbehrlich zu sein. Es gibt Denker, denen die Geschichte als etwas „Gespenstisches" erscheint, solange ihre Objekte, insbesondere die geschichtlichen Persönlichkeiten, lediglich als immanente Wirklichkeiten betrachtet werden. Wesenhafte, metaphysische Seelen sollen es sein, die auf dem geschichtlichen Schauplatz tätig sind, und wir müssen sie uns gewissermaßen eingebettet denken können in einen über die Einzelseelen hinausragenden, großen „geistigen" Zusammenhang, von dem die bloße Erfahrung nichts weiß, der aber der Träger der unbedingten Werte ist, und ohne den daher alle Geschichte ein sinnloses Durcheinander bilden

würde, dessen Erforschung keine Bedeutung hat. Kurz, setzt eine positiv kritische Behandlung der geschichtsphilosophischen Probleme nicht eine Metaphysik im Sinne einer Annahme von zwei Realitäten, einer bloß empirischen, immanenten und einer absoluten, transzendenten voraus?

Es ist notwendig, die Stellungnahme auch zu diesen Problemen wenigstens anzudeuten, und wir beginnen mit der Frage nach den metaphysischen Voraussetzungen, welche auch die empirische Geschichtswissenschaft nicht soll entbehren können, weil so allein sich die Frage nach der Notwendigkeit metaphysischer Annahmen für die Erforschung des Sinnes der Geschichte und für die philosophische Behandlung der Universalgeschichte beantworten läßt.

Zunächst ist unbedingt zuzugeben, daß viele Historiker einen Glauben haben, der, wenn man ihn begrifflich formulieren wollte, einen metaphysischen Charakter annehmen würde, und ebenso steht fest, daß dieser Glaube mit dazu beiträgt, ihnen die Erforschung des geschichtlichen Lebens als wahrhaft bedeutsam erscheinen zu lassen. Auch hier kann wieder auf Ranke verwiesen werden, der die großen Tendenzen der Geschichte als Gedanken Gottes bezeichnet, durch die sich der göttliche Weltplan verwirklicht, und bei anderen Historikern würde sich ebenfalls zeigen lassen, daß sie überempirische Voraussetzungen machen. Davon sind insbesondere diejenigen gewiß nicht frei, die „Entwicklungsgesetze" für alles geschichtliche Leben gefunden zu haben meinen. Bei ihnen nimmt der Glaube unter dem Einfluß der Mode zwar ein naturalistisches Gewand an und wird zum Glauben an Gesetzesbegriffe als wirkende Kräfte, hört aber darum nicht auf, metaphysisch zu sein; denn Gesetze können ja nur dann als wirkend gedacht werden, wenn man sie metaphysisch hypostasiert. Man kann auch das Problem, welches in einem solchen Glauben, wie in dem von Ranke geäußerten, steckt, nicht damit abweisen, daß man erklärt, das alles stehe außerhalb der Wissenschaft und übe auf sie nicht den geringsten Einfluß; denn diese Meinung ist nur in dem Sinne richtig, daß der Glaube, wie Ranke von seiner Ideenlehre sagt, Einzelheiten des geschichtlichen Lebens nirgends einen Zwang antut. Im übrigen aber gehört auch er zu den Voraussetzungen des geschichtlichen Forschens insofern, als in ihm die Überzeugung steckt, es sei

mehr als eine willkürliche Annahme, wenn wir dem geschichtlichen Leben überhaupt eine „objektive“ Bedeutung beilegen.

Damit ist jedoch andererseits noch nicht gesagt, daß gerade das in dem Glauben steckende methaphysische Moment dabei wichtig ist. Der Historiker wird als Historiker jedenfalls gut tun, es bei seinem Glauben als einem bloßen Glauben bewenden zu lassen und sich vor dem Hineinziehen jeder wissenschaftlich formulierten Metaphysik in seine Untersuchungen zu hüten. Er käme sonst auf den Boden der angedeuteten Theorie von zwei Seinsarten und geriete sofort in die größten Schwierigkeiten, wenn er irgend etwas über das Verhältnis der allein in der Erfahrungswelt sich abspielenden geschichtlichen Ereignisse zur transzendenten Wirklichkeit aussagen sollte. Ja, schon der Gedanke, daß die geschichtlichen Ereignisse bloße „Erscheinungen“ eines dahinter liegenden metaphysischen Seins sind, ist nicht etwa geeignet, dem Historiker ihre Erforschung bedeutsamer erscheinen zu lassen, sondern muß ihm im Gegenteil jede Freude an seiner Arbeit verderben. Dem Mann der Naturwissenschaften mag es vielleicht gleichgültig sein, ob seine Objekte bloße Erscheinungen oder Realitäten sind. Sie kommen ja nur als Gattungsexemplare für ihn in Betracht, und die allgemeinen Begriffe, die gesucht werden, behalten auf jeden Fall ihre Geltung. Die Ereignisse dagegen, die mit Rücksicht auf ihre Individualität wesentlich sind, verlieren ihre Bedeutung, wenn sie nicht als Realitäten angesehen werden dürfen, und wenn nicht in dem der Wissenschaft unmittelbar zugänglichen Sein sich auch die Werte verwirklichen, auf welche der Historiker seine Objekte bezieht. Das Bedürfnis nach einer hinter ihnen steckenden absoluten Realität verdankt daher niemals einem geschichtswissenschaftlichen Interesse seine Entstehung. Es ist vielmehr zurückzuführen auf die Wirkungen jener sonderbaren „Erkenntnistheorie“, welche die Erfahrungswelt zum bloßen Scheine, zum Majaschleier macht und behauptet, daß ihre Anerkennung als Realität zum Somnambulismus oder, wie man neuerdings sagt, zum Illusionismus führe. Dem Denken, das nicht in dieser oder ähnlicher Weise metaphysisch verbildet ist, kann das unmittelbar gegebene Leben niemals als ein Traum oder ein Gespenst gelten, und jedenfalls hat sich der empirische Historiker an die Welt zu halten, die seiner Erfahrung zu-

gänglich ist. Er darf in ihr die einzige Realität sehen, die ihn als Historiker kümmert, und die Frage nach ihrem metaphysischen „Hintergrund" auf sich beruhen lassen.

Dürfen wir aber bei einem System von Werten als dem Letzten auch dann stehen bleiben, wenn wir nach den Prinzipien der Geschichte suchen und ihren Sinn deuten? Oder schließt die Annahme einer unbedingten Geltung dieser Werte nicht die Annahme einer transzendenten Realität ein, und entsteht daraus für die Philosophie, die solche Fragen doch nicht in suspenso lassen darf, nicht die Aufgabe, das Verhältnis der Werte zu dieser metaphysischen Welt zu bestimmen?

Es ist auch hier zuzugeben, daß die Voraussetzung einer unbedingten Geltung von Werten uns aus der immanenten Welt hinaus und demnach ins Transzendente führt, und es muß deshalb, damit nichts verschleiert bleibt, einer rein immanenten Philosophie gegenüber in der Tat die Geltung transszendenter Werte behauptet werden. Aber es ist doch sehr wenig geleistet, wenn man nun glaubt, noch weiter gehen zu müssen, und erklärt, daß diese Werte auch auf irgendein transszendentes Sein hindeuten. Erstens kann man mehr als ein solches ganz unbestimmtes Hindeuten mit gutem wissenschaftlichen Gewissen nicht aussagen, und ferner muß jeder Versuch, die transzendente Realität näher zu bestimmen, sein Material entweder der immanenten Realität entnehmen oder bei reinen Negationen stehen bleiben. Daß aber über das Verhältnis einer ganz unbestimmten oder rein negativ bestimmten Realität zur immanenten Welt nichts wissenschaftlich Greifbares ausgesagt werden kann, bedarf keines Nachweises. Die transzendente Realität bleibt also auch für die Geschichtsphilosophie als Prinzipienlehre ein vollkommen leerer und unfruchtbarer Begriff. Diese Disziplin hat daher genug getan, wenn sie sich dies klar macht, und sich mit dem Streben nach der Aufstellung eines Systems unbedingt gültiger und insofern transzendenter Werte begnügt.

Man wende nicht ein, daß der Begriff des transzendenten Sollens, der dabei vorausgesetzt wird, mit denselben Argumenten als leer und unfruchtbar erwiesen werden könne wie der Begriff des transzendenten Seins. Zwar kann man nicht anders bestimmen, was ein transzendentes Sollen bedeutet, als daß man sagt, es handele sich dabei um Werte von über-

geschichtlicher, zeitloser, unbedingter Geltung, und gewiß ist also auch hier der Begriff insofern lediglich vermittels der Negation gewonnen, als wir vom bedingten Wert ausgehen und ihm die Bedingtheit absprechen. Der dadurch entstehende Begriff aber hat eine ganz andere Bedeutung als diejenige, die entsteht, wenn wir, um den Begriff des transzendenten Seins zu gewinnen, vom Begriff des immanenten Seins ausgehen und dann seine Immanenz negieren. Dem Sein nehmen wir mit dieser Negation jeden Inhalt, den wir kennen, dem Sollen dagegen lassen wir seinen Inhalt und nehmen ihm nur eine Beschränkung, die es an der vollen Entfaltung einer in ihm steckenden Tendenz, zu gelten, hindert. Man kann sich diesen Unterschied von transszendentem Sein und transzendentem Sollen vielleicht an nichts anderem besser klar machen als wieder an dem Kantischen Begriff der Idee. Kant wandelt hier ebenfalls den Begriff der transzendenten Realität in den des transzendenten Sollens um und stellt dadurch sowohl das Recht als auch das Unrecht einer nach dem Unbedingten strebenden Wissenschaft fest. Genau dasselbe geschieht, wenn wir bei dem transzendenten Sollen stehen bleiben und ein transzendentes Sein ablehnen, und gerade die Geschichtsphilosophie als Prinzipienwissenschaft hat keinen Grund, die Hindeutung der transzendenten Werte auf ein transzendentes Sein weiter zu verfolgen. Es sind eben nur Werte, die sie als Prinzipien des historischen Lebens findet, und allein auf die Geltung der Werte als Werte kommt es ihr an. Ferner muß diese unbedingte Geltung schon feststehen, ehe auch nur von einer Hindeutung auf eine transszendente Realität gesprochen werden kann, das heißt, es muß das für die historische Prinzipienlehre allein bedeutsame Problem bereits gelöst sein, bevor das Problem einer transzendenten Realität überhaupt auftaucht. Deshalb kann auch die Geschichtsphilosophie, soweit sie es mit den Prinzipien des historischen Lebens zu tun hat, die metaphysischen Probleme ebenso in suspenso lassen wie die empirische Geschichtswissenschaft; denn diese Probleme gehören jedenfalls nicht in diesen Teil der Philosophie.

Wie aber steht es endlich mit der philosophischen Universalgeschichte, falls wir gezwungen sein sollten, gegenüber der Frage nach einer transzendenten Realität und nach ihrem Verhältnis zum immanenten Sein bei einem non liquet

stehen zu bleiben, oder gar den Gedanken an eine metaphysische Wirklichkeit überhaupt abzulehnen? Verliert die systematische philosophische Darstellung des historischen Universums, welche sich nicht auf die formalen Werte beschränkt, sondern sie ausdrücklich mit dem Inhalt des geschichtlichen Seins selbst in Verbindung bringt, nicht jeden Sinn, wenn sie ihre Werte gewissermaßen nur von außen an das historische Leben heranträgt und gar keine Voraussetzung darüber machen darf, ob und wie das immanente geschichtliche Sein nicht nur durch die Wertbeziehung, sondern auch real mit seinem Ziele der Wertverwirklichung zusammenhängt? Es unterliegt keinem Zweifel, daß wir hier vor einem ungemein schwierigen Problem stehen, und daß die metaphysischen Bestrebungen unserer Zeit, wie sie besonders in den Werken Euckens zum Ausdruck kommen, unter diesem Gesichtspunkt auch für die Geschichtsphilosophie eine nicht zu unterschätzende Bedeutung gewinnen. Zwar kann auch in diesem Zusammenhange nicht zugegeben werden, daß die Erfahrungswelt deshalb eines metaphysischen Unterbaues bedürfe, weil sonst die Welt sozusagen nicht real genug sei und etwas Gespenstisches bekomme. Denn wenn wir im unmittelbaren Erleben nicht genug Realität zu erfassen vermögen, so wird kein in abstrakten Begriffen sich bewegendes Denken diese Lücke ausfüllen. Aber, so kann man in der Tat fragen, setzt die notwendige Beziehung der geschichtlichen Realität auf unbedingte Werte nicht ein übergreifendes Band zwischen Sein und Sollen voraus, und damit zugleich eine Art von Realität, die wir als immanent nicht mehr auffassen können, ein Sein des Sollens, das jenseits aller empirischen und geschichtlichen Wirklichkeit liegt? Hier scheint der Gedanke einer metaphysischen Wirklichkeit unvermeidlich, und daher die Geschichtsphilosophie in der Weise mit der Metaphysik verknüpft, wie dies zum Beispiel bei Hegel zum Ausdruck kommt.

Aber, werden wir vielleicht nicht auch hier sagen müssen, daß durch den bloßen Gedanken einer Hindeutung auf eine metaphysische Verbindung der Werte mit der empirischen Wirklichkeit zugleich alles erschöpft ist, was die Wissenschaft dabei zu denken vermag, und daß es auch vollkommen genügt, wenn wir nur überhaupt irgendeine, nicht weiter bestimmbare, notwendige Beziehung der Wirklichkeit auf die Werte annehmen?

Sehen wir uns daraufhin wieder Hegels Geschichtsphilosophie an, so werden wir finden, daß darin die Metaphysik bei der Ausführung aller Einzelheiten nur eine ganz geringe Rolle spielt. Für die Abgrenzung und Gliederung des historischen Universums kommt es doch eigentlich nur auf den Begriff der Freiheit als Wertbegriff an und auf die ganz allgemeine Überzeugung, daß die Entwicklung zur Freiheit im Wesen der Welt selbst irgendwie angelegt ist. Darin aber stecken nur die beiden genannten Voraussetzungen eines absoluten Wertes und dessen notwendiger Beziehung auf die geschichtliche Wirklichkeit überhaupt. Im übrigen bewegt sich Hegels Geschichtsphilosophie in lauter Begriffen, die aus dem immanenten geschichtlichen Leben stammen und auf dieses immanente Leben allein bezogen werden.

Wird es sich nicht ebenso in allen geschichtsphilosophischen Versuchen verhalten, welche die Form einer Universalgeschichte haben, ja, müssen wir nicht sagen, daß auch für den Geschichtsphilosophen ein Mehr an Metaphysik nicht nur nicht erforderlich ist, sondern geradezu verderblich werden wird? Für ihn ist, ebenso wie für den empirischen Historiker, die Entwicklung der Kultur in der immanenten, räumlich-zeitlichen Welt das, was ihn interessiert. Wird also diese immanente Welt durch eine Metaphysik zu einer Realität zweiten Grades herabgesetzt, und dann die wahre Realität, in der die höchsten Werte mit dem höchsten Sein zusammenfallen, als zeitlos und raumlos gedacht, so verliert sofort auch unter geschichtsphilosophischen, ebenso wie unter empirisch-geschichtlichen Gesichtspunkten, die räumlich-zeitliche, einmalige und individuelle Entwicklung ihren Sinn. Wozu jener ganze Prozeß des Ringens und Kämpfens der Menschheit, der im Laufe der Jahrtausende doch nur annäherungsweise und unvollkommen das zu verwirklichen vermag, was im tiefsten Wesen der Welt ewig real ist? Dürfen wir in der Zeit nur einen Faden im Gewebe des Majaschleiers sehen und in allem Zeitlichen nur ein Sein zweiten Grades, dann gibt es keine positive Geschichtsphilosophie mehr. Dann besteht ihre Aufgabe allein darin, alles Historische, weil es notwendig in der Zeit verläuft, in seiner Nichtigkeit zu durchschauen und der Geschichte mit Schopenhauer jeden Sinn abzusprechen. Es darf also jedenfalls gerade das Zeitliche an der Welt

durch keine Metaphysik in seiner Realität herabgesetzt werden, wenn es nicht nur empirische Geschichtswissenschaft, sondern auch Philosophie der Geschichte geben soll.

Aber — so könnte man schließlich noch fragen — darf man denn nicht vielleicht dem Zeitlichen auch eine metaphysische Realität beilegen, und ist das transzendente Sein notwendig zeitlos zu denken, wenn es überhaupt gedacht werden soll? Hier scheint sich noch ein letzter Weg zu eröffnen, auf dem Geschichtsphilosophie und Metaphysik miteinander zu vereinigen sind. Doch es scheint nur so; denn es wird durch die Annahme einer metaphysischen Realität des Zeitlichen der eigentliche Nerv des metaphysischen Denkens in der Geschichtsphilosophie durchschnitten. Das, was allein uns die Hindeutung auf ein transzendentes Wesen der Welt gab, war ja die Überzeugung von der transzendenten Geltung der Werte und die Forderung ihrer realen Verknüpfung mit der geschichtlichen Wirklichkeit. Die Transzendenz des Wertes bedeutet aber gerade seine zeitlose Geltung, und nur eine zeitlose Realität also könnte der metaphysische „Träger" zeitloser Werte sein, niemals aber kann man, um eine notwendige Verbindung der geschichtlichen Entwicklung mit den zeitlosen Werten herzustellen, die Geltung der Werte auf ein in der Zeit ablaufendes metaphysisches Sein gründen, denn dieses transzendente Sein bliebe ja dann stets wie das immanente hinter dem transzendenten Sollen zurück und wäre im günstigsten Falle eine überflüssige Verdoppelung der immanenten zeitlichen Wirklichkeit.

Kurz, eine Metaphysik, die Basis der Geschichtsphilosophie sein will, gerät, sobald sie nach irgendeiner anderen begrifflichen Formulierung ihrer transzendenten Voraussetzungen strebt, als sie in dem Begriff des transzendenten Sollens oder zeitlos gültiger Werte enthalten ist, in die größten Schwierigkeiten. Wir bedürfen des Zeitlosen, um dem zeitlichen geschichtlichen Verlauf einen objektiven Sinn abzugewinnen. Sobald wir aber dies Zeitlose als metaphysische Realität setzen und damit dem geschichtlichen Verlauf die wahre Realität nehmen, vernichten wir jeden Sinn der Geschichte und jede Möglichkeit ihrer philosophischen Behandlung. Gibt es einen Weg, um diesem Zirkel zu entfliehen, oder muß an ihm nicht jede Geschichtsmetaphysik scheitern?

Sind wir daher nicht genötigt, auch bei der philosophischen Behandlung der Universalgeschichte in den zeitlosen Werten und ihrer notwendigen, aber wissenschaftlich unbestimmbaren Beziehung auf die zeitliche Realität die letzten Voraussetzungen zu sehen, bei denen wir stehen zu bleiben haben?

Falls diese Frage bejaht werden müßte — und wir sehen bisher wenigstens keinen Weg, sie zu verneinen —, würden sich die Aufgaben der Geschichtsphilosophie, die zuerst in drei verschiedene Disziplinen zu zerfallen schien, schließlich durchaus einheitlich gestalten. Der Philosophie bleibt, nachdem sie das ganze Gebiet des empirischen Seins den Spezialwissenschaften zur Erforschung überlassen und auf eine Erfassung des metaphysischen Wesens der Welt verzichten muß, das Reich der Werte als ihr eigentliches Gebiet. Sie hat diese Werte als Werte zu behandeln, nach ihrer Geltung zu fragen und in die teleologischen Wertzusammenhänge einzudringen. Eines der Wertgebiete ist das der Wissenschaft, insofern diese nach der Verwirklichung der Wahrheitswerte strebt, und die Geschichtsphilosophie hat es daher zunächst mit dem Wesen der Geschichtswissenschaft zu tun. Sie begreift sie als die individualisierende Darstellung der einmaligen Entwicklung der Kultur, das heißt, des mit Rücksicht auf die Kulturwerte in seiner Individualität bedeutungsvollen Seins und Geschehens. Daraus ergibt sich dann, daß die Prinzipien des geschichtlichen Lebens selbst Werte sind, und die Behandlung dieser Werte mit Rücksicht auf ihre Geltung wird deshalb die zweite Aufgabe der Geschichtsphilosophie, die jedoch schließlich mit der Aufgabe der Philosophie als Wertwissenschaft überhaupt zusammenfällt. So stehen die beiden sich als notwendig ergebenden Untersuchungen in einem systematischen Zusammenhang, und diesem Zusammenhang ordnet sich endlich auch die dritte Gruppe von geschichtsphilosophischen Fragen ein. Sie wird den Abschluß des ganzen philosophischen Systems bilden, indem sie versucht, zu zeigen, wieviel von den kritisch begründeten Werten im bisherigen Verlauf der Geschichte verwirklicht worden ist, und welches die großen Epochen dieser Wertverwirklichung waren, um so zu begreifen, wo wir heute in dem Entwicklungsgange stehen, und wo wir unsere Aufgabe für die Zukunft zu suchen haben. Immer also sind es Werte, mit denen die Geschichtsphilosophie, die von der

Logik der Geschichte ausgeht, es zu tun hat. Zunächst die Werte, aus denen die Denkformen und Normen des empirisch-geschichtlichen Forschens sich herleiten lassen, sodann die Werte, welche als Prinzipien des geschichtlich-wesentlichen Materials die Geschichte selbst erst konstituieren, und endlich die Werte, deren allmähliche Verwirklichung sich im Lauf der Geschichte vollzieht.

Literatur.

Adler, M., Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft. 1904.

Barth, P., Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. I. 1897.

Below, G. v., Die neue historische Methode. 1898. (Hist. Zeitschrift Bd. 81.)

Bernheim, E., Lehrbuch der historischen Methode. 3. Aufl. 1903.

Breysig, K., Aufgaben und Maßstäbe einer allgemeinen Geschichtsschreibung. 1900.

— Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte. 1905.

Dilthey, W., Einleitung in die Geisteswissenschaften. I. 1883.

— Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. 1894.

— Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. 1905.

Dove, A., Aufsätze und Veröffentlichungen zur Kenntnis Rankes. (Ausgewählte Schriftchen. 1898.)

Droysen, J. G., Grundriß der Historik. 1868. 3. Aufl. 1882.

Eucken, R., Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. 1896. 2. Aufl. 1907.

— Philosophie der Geschichte. 1907. (Die Kultur der Gegenwart. I. 6.)

Eulenburg, F., Gesellschaft und Natur. 1905. (Archiv für Sozialwissenschaft und Politik, Bd. XXI.)

Frischeisen-Köhler, M., Über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. I, II u. III. 1906 u. 1907. (Archiv für syst. Philos. Bd. XII u. XIII.)

Gottl, F., Die Herrschaft des Wortes. 1901.

— Die Grenzen der Geschichte. 1904.

— Zur sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung. I. Umrisse einer Theorie des Individuellen. 1906. (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. XXIII.)

Grotenfelt, A., Die Wertschätzung in der Geschichte. 1903.

— Wertmaßstäbe in der Geschichtsphilosophie. 1905.

Hartmann, L., Über historische Entwicklung. 1905.

Hettner, Alfred, Das System der Wissenschaften. 1905. (Preuß. Jahrb. Bd. CXXII.)

— Das Wesen und die Methoden der Geographie. (Geogr. Zeitschrift. Bd. XI.)

Hintze, O., Über individualistische und kollektivistische Geschichtsauffassung. 1897. (Histor. Zeitschrift. Bd. 78.)
Hughes, P., The concept action in history and in the natural sciences 1905.
Kistiakowski, Th., Gesellschaft und Einzelwesen. 1899.
Kuntze, Fr., Die kritische Lehre von der Objektivität. 1906.
Lacombe, P., L'histoire comme science. 1901. (Revue de synthèse historique. Bd. III.)
Lamprecht, K., Was ist Kulturgeschichte? 1896.
— Die kulturhistorische Methode. 1900.
— Moderne Geschichtswissenschaft. 1905.
Langlois et Seignobos, Introductions aux études historiques. 1899.
Lask, E., Fichtes Idealismus und die Geschichte. 1902.
Lindner, Th., Geschichtsphilosophie. 1901. 2. Aufl. 1904.
Lorenz, O., Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben. 1886 u. 1896.
Lotze, H., Mikrokosmos. III. 1864.
Medicus, F., Kant und Ranke. 1903. (Kantstudien Bd. VIII.)
Mehlis, G., Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799—1804, gewürdigt vom Standpunkt der modernen geschichtsphilosophischen Problembildung. 1907.
Menger, C., Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften. 1883.
Meyer, Ed., Zur Theorie und Methodik der Geschichte. 1902.
Münsterberg, H., Grundzüge der Psychologie. I. 1900.
Naville, A., De la classification des sciences. 1888. 2. Aufl. 1901.
Nietzsche, F., Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. 1874.
Paul, H., Prinzipien der Sprachgeschichte. 1880. 3. Aufl. 1898.
Ravà, A., La classificazione delle science e le disciplini sociali. 1904.
Rickert, H., Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 1896 bis 1902.
— Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 1899.
— Über die Aufgabe einer Logik der Geschichte. 1902. (Archiv für syst. Philos. Bd. VIII.)
Richter, Ed., Die Vergleichbarkeit naturwissenschaftlicher und geschichtlicher Forschungsergebnisse. 1903.
Riehl, A., Logik und Erkenntnistheorie. 1907. (Die Kultur der Gegenwart. I. 6.)
Ritschl, O., Die Kausalbetrachtung in den Geisteswissenschaften. 1901.
Rocholl, R., Die Philosophie der Geschichte. 1878.
Rubinstein, M., Die logischen Grundlagen des Hegelschen Systems und das Ende der Geschichte. 1906. (Kantstudien. Bd. XI.)
Schmeidler, B., Über Begriffsbildung und Werturteile in der Geschichte. 1904. (Annalen der Naturphilosophie. Bd. III.)
Schuppe, W., Das System der Wissenschaften und das des Seienden. 1898. (Zeitschrift für imman. Philos. Bd. III.)
Sigwart, Ch., Logik. II, 2. Aufl. 1893. 3. Aufl. 1904.
Simmel, G., Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 1892. 2. Aufl. 1905.

Spann, O., Zur Logik der sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1905. (Aus den Festgaben für Fr. J. Neumann.)
Spranger, E., Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. 1905.
Stammler, R., Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. 1896. 2. Aufl. 1906.
Stumpf, C., Zur Einteilung der Wissenschaften. 1907. (Abhandl. d. königl. preuß. Akademie der Wissenschaften.)
Tönnies, F., Zur Theorie der Geschichte. 1902. (Archiv für syst. Philos. Bd. VIII.)
Troeltsch, E., Moderne Geschichtsphilosophie. 1903. (Theologische Rundschau.)
— Das Historische in Kants Religionsphilosophie. 1904. (Kantstudien Bd. IX.)
Weber, M., Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. 1904. (Archiv f. Sozialwiss. u. Sozialpol. Bd. XIX.)
— Roscher und Knies und die logischen Probleme der histor. Nat. Ökonomie. I, II, III (Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung usw. Bd. XXVII, XXIX u. XXX.)
— Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwiss. Logik. 1906. (Archiv f. Sozialwiss. u. Sozialpol. Bd. XXII.)
Windelband, W., Präludien. 1883. 3. Aufl. 1907.
— Naturwissenschaft und Geschichte. 1894.
Wundt, W., Logik der Geisteswissenschaften. 2. Aufl. 1895. (Logik II, 2.)
Tschuprov, A., Statistik als Wissenschaft. 1906. (Archiv f. Sozialwiss. u. Sozialpol. Bd. XXII.)
Xénopol, A. D., Les principes fondamentaux de l'histoire. 1899.
— La causalité dans la succession. 1904.
— La notion de „valeur" en histoire. 1906. (Deutsch in der deutschen Literaturzeitung XXVII, 33—36.)

Hauptsächlich geschichtsphilosophische Fragen behandelt die seit 1900 in Paris erscheinende Zeitschrift: Revue de synthèse historique. Directeur: Henri Berr.

Religionsphilosophie.

Von Ernst Tröltsch.

Der Stand der Philosophie in einem gegebenen Zeitpunkt kann nur mit starken Vorbehalten beschrieben werden. Nur der verwegenste Rationalismus vermag von „der Philosophie" zu reden, die er als Norm und Ideal an die verschiedenen Bestrebungen hält, um dadurch zu zeigen, wie weit diese das Ideal zu verwirklichen geeignet sind. Die Berechtigung eines solchen Rationalismus ist aber selbst eine der wesentlichsten Grundfragen der Philosophie. Auch wer, wie der Verfasser dieses Aufsatzes, die Kantische Lehre im Prinzip für den Sammelpunkt und Orientierungsort der modernen Philosophie hält, muß doch anerkennen, daß in ihr eine Mehrzahl sehr verschiedenartiger Denkmotive verbunden sind, die immer wieder auseinanderstreben; und eine Prüfung der heutigen philosophischen Lage auf ihr Verhältnis zum Kritizismus, wie sie die Säkularfeier von Kants Todestage in einer großen Zahl von Aufsätzen und Reden äußerst lehrreich hervorgebracht hat, zeigt aufs deutlichste, daß auch in der Gruppierung der heutigen Arbeit um die Impulse des Kritizismus die größte Buntheit der Problemstellungen — von der der Lösungen noch ganz abgesehen — zutage tritt. Gerade der rationalistische Gehalt des Kritizismus, der doch allein eine solche feste Orientierung zu bewirken vermöchte, erweist sich als unter dem Einfluß einer einseitig naturwissenschaftlichen Betrachtung stehend und fordert eine Ergänzung durch neue Kategorien und Grundbegriffe, welche das großartig entwickelte psychologische und historische Denken der Gegenwart aufzunehmen imstande wären. Damit aber werden wesentliche Grundbegriffe des echten Kritizismus wieder in Frage gestellt und wird der Irrationalismus, den Kant aus der wissenschaftlichen Erforschung der äußeren und inneren Erfahrung durch strenge Durchführung der naturwissenschaftlichen Gesetzes-

kategorien beseitigt und in die intelligible Welt der Freiheit geflüchtet hatte, wieder in die gesetzeswissenschaftliche Erforschung der Erfahrung selbst hineingetragen. Jeder Versuch, den Kritizismus zu einer festen Norm zu machen, muß dessen rationalistische Bestandteile übermäßig anspannen und weckt damit die Reaktion des Sinnes für das bloß Tatsächliche und insofern Zufällige.

Was so von der Philosophie im ganzen gilt, das gilt naturgemäß, wenn auch in etwas abgeschwächter Weise, auch von allen ihren Einzeldisziplinen und unter ihnen nicht zum mindesten von der Religionsphilosophie. Zwar bietet auch hier die Konzentration um den Kritizismus eine gewisse Vereinfachung. Das Prinzip der Begründung aller Begriffe auf die Analyse des Bewußtseins hat die alten Formen der Religionsphilosophie verdrängt, welche wie der Deismus auf Lockescher Grundlage einen rationalen Gottesbegriff oder wie der Wolffianismus durch Dogmatisierung der Leibnizischen Lehre eine „natürliche" Religionsdogmatik hervorzubringen suchten, sei es, daß eine solche Religionsphilosophie als natürliche Theologie der Offenbarungstheologie zur Seite treten oder sie ersetzen sollte. Danach war die Religionsphilosophie derjenige Teil der Philosophie, welcher sich mit den theologischen Offenbarungslehren berührt oder welcher mit rein spekulativen Mitteln die letzten Gründe und Werte des Daseins erkennt. Es ist das schon der methodische Entwurf der altchristlichen Kirchenphilosophie, welche neben die religiöse Gemeindelehre der Kirche das Erbe der antiken Metaphysik stellte, christliche Volksreligion und spätantike Bildungsreligion zu verbinden strebte. In der Neuzeit hat bei der gründlichen Veränderung der Metaphysik durch den Einschlag der modernen naturwissenschaftlichen Denkweise und bei der damit sehr verringerten Leichtigkeit einer Verbindung dann die Bildungsreligion der spekulativen Metaphysik die Neigung zu völliger Entgegensetzung und Befreiung gegenüber der Kirchenreligion entwickelt, und die Religionsphilosophie fiel so in letzter Linie mit der rationale Erkenntnisse von Gott, Seele und Welt suchenden Philosophie überhaupt zusammen. Diese Fassung der Aufgabe hat ihre Blüte im 18. Jahrhundert, obwohl dieses daneben schon bei Psychologen, Erkenntnistheoretikern und Historikern eine andere Auffassung anbahnt. Sie ist bis heute

vielfach in Kraft geblieben, nicht bloß in der katholischen und einem großen Teil der protestantisch-konservativen Theologie, sondern vor allem auch in dem populären Bewußtsein. Aber auch so hervorragende Denker wie Ch. H. Weiße, Lotze und Teichmüller haben sie noch befolgt, freilich unter möglichster Vermeidung der doktrinären Härte gegen die naturwüchsige, unphilosophische Religion. Trotzdem darf diese Fassung heute als überwunden angesehen werden. Einerseits hat die Zurückführung der Philosophie auf kritische Bewußtseinsanalyse, mag sie nun mehr erkenntnistheoretisch oder mehr psychologisch verfahren, dazu geführt, die Religion in allererster Linie als ein Datum und Erzeugnis des Bewußtseins von besonderer Art zu betrachten; und die Unterscheidung theoretischer und praktischer Verfahrungsweisen des Bewußtseins hat bei allen Unklarheiten dieser Unterscheidung doch die Geneigtheit bewirkt, in der Religion eine prinzipiell unphilosophische oder wenigstens nichttheoretische Größe eigener Art zu sehen. So ist die Religionsphilosophie fast überall zur Analyse des spezifisch religiösen Bewußtseins geworden. Anderseits hat die über die klassischen Sprachen erweiterte Philologie im Verein mit der Ethnologie und der Volkskunde eine religionsgeschichtliche Forschung von täglich zunehmender Bedeutung hervorgebracht, in der sich die konkrete Eigentümlichkeit des religiösen Lebens erst recht in ihrer ganzen eindrucksvollen Kraft darzustellen beginnt. Schließlich hat auch die christliche Theologie eine großartige Tätigkeit entfaltet, in der sie, zwar mit der Einschränkung auf Israelitismus und Christentum, die Entstehungsgeschichte und die Hauptgedanken dieses wichtigen Religionsgebietes einer sehr bedeutsamen Untersuchung unterzogen hat. Dabei hat auch sie vor allem das Ergebnis gehabt, die Religion in ihrem wesentlichen Unterschied von aller Philosophie und wissenschaftlichen Metaphysik zu begreifen.

Von diesen verschiedenen Seiten her ist die ältere Auffassung der Religionsphilosophie beseitigt worden. An Stelle der älteren „Religionsphilosophie“ oder „philosophischen Religion“ tritt das wissenschaftliche Studium der Religion als einer Erscheinung oder Tätigkeit des menschlichen Bewußtseins, die in breitester historischer Entfaltung vorliegt, und vor allem in diesen ihren konkreten Bildungen zu erforschen

ist. Aber damit ist dann freilich auch gesagt, daß in der neuen Gestalt der Disziplin mannigfachste und schwer zu vereinigende Denkmotive vereinigt sind. Behalten wir für das wissenschaftliche Studium der Religion den Namen Religionsphilosophie bei — und das ist durchaus berechtigt; denn das Philosophische an der Religionsphilosophie besteht eben in der Anwendung der allgemeinsten und prinzipiellsten Gesichtspunkte —, dann ist die Religionsphilosophie am Anfang des 20. Jahrhunderts ein Bündel sehr verschiedenartiger Probleme und Methoden, das sehr schwer zu einer einheitlichen Behandlung zu bringen ist. Das 19. Jahrhundert hat diese Wissenschaft zwar verselbständigt und ihr einen eigenen Boden zur Lösung ihrer Probleme angewiesen. Dadurch möchte sie dem Schicksal der viel weiter ausgreifenden und die ganze Wirklichkeit mit ihren Generalisationen befassenden Philosophie im eigentlichsten und vollen Sinne des Wortes einigermaßen entrückt zu sein scheinen. Indem sie näher an einem bestimmt abgegrenzten Gebiet der Erfahrung bleibt, möchte sie von den Schwankungen und Allgemeinheiten mehr entnommen sein, die ich oben als untrennbar von der umfassendsten philosophischen Aufgabe bezeichnet habe. Sie scheint gerade in dieser neuen Gestalt, wo sie von der theoretischen Weltanschauung abgerückt ist, leichter zu eigenen und selbständigen Resultaten kommen zu können. Das ist auch in der Tat die Meinung und die Hoffnung vieler. Allein, sie ist vom 19. Jahrhundert zugleich mit so viel neuem historischem und psychologischem Stoffe beschenkt worden, daß ihre Probleme auf ihrem eigenen Boden sich außerordentlich erweitert und kompliziert haben, und daß insbesondere eine Hauptfrage, die Scheidung des Psychologischen und Erkenntnistheoretischen, des Anthropologisch-Genetischen und Teleologisch-Normativen, überaus schwierig geworden ist. Insbesondere bleibt doch auch trotz aller Trennungsversuche die Beziehung zu den allgemeinsten philosophischen Weltanschauungsproblemen so stark, daß alle Hauptformen dieser auch in jene hineinragen und der zwischen ihnen waltende Streit auch bei der neuen Fassung der Aufgabe nur zurückzuschieben, aber nicht auszuschließen ist. Ja, jede Untersuchung des Gültigkeitsmomentes in der religiösen Erkenntnis führt gerade in die allgemeinsten und grundlegenden Untersuchungen der Philosophie wiederum prinzipiell hinein.

Zwar hat der Anfang des 19. Jahrhunderts einige großartige Versuche hervorgebracht, diese verschiedenen Probleme der Religionsphilosophie zu einer Einheit zusammenzufassen, aus der Zusammenarbeitung psychologischer, erkenntnistheoretischer, empirisch-geschichtlicher, geschichtsphilosophischer und metaphysischer Elemente die moderne Religionsphilosophie als einheitliche Disziplin zu schaffen. Hier stehen die Werke von Schleiermacher, Hegel und Schelling bis heute als klassische Leistungen da. Bei allen sehr starken Verschiedenheiten haben sie doch sämtlich einen bleibend wertvollen Grundriß der neuen Disziplin errichtet. Ihr Vorbild hat auch bis zum heutigen Tage mehr oder minder hervorragende Nachfolger gefunden. Aber doch kann man nicht sagen, daß die von ihnen ausgehende Tradition den Stand der Disziplin in der Gegenwart bezeichne. Denn diese Tradition ist sehr dünn geworden und läßt sich auch aus inneren Gründen nicht einfach wiederbeleben, da die historische und psychologische Forschung inzwischen ganz unendlich verfeinert worden ist und der Anschluß an die metaphysischen Probleme seit dem Zusammenbruch des nach-kantischen Idealismus in der Gestalt wie bei Hegel und Schelling schlechterdings nicht erneuert werden kann. Das aber sind Änderungen in Grundfragen, die nicht in Gestalt bloßer Korrekturen zur Wirkung kommen können.

Unter diesen Umständen ist der Stand der Disziplin in der Gegenwart als ein einheitlicher überhaupt nicht zu beschreiben. Es ist nur möglich, die verschiedenen Hauptbestandteile, die zur Gestaltung der Disziplin beitragen, in ihrem gegenwärtigen Stande zu schildern und am Schlusse einen Ausblick zu eröffnen, wie sich der Verfasser die Zusammenfassung dieser Bestandteile zu einer einheitlichen Disziplin denkt. Diese Hauptbestandteile lassen sich in fünf Gruppen gliedern. An erster Stelle stehen die Einflüsse, welche von den prinzipiellen philosophischen Weltanschauungen auf die Auffassung der Religion ausgehen. Sie stehen im populären Bewußtsein und in der gewöhnlichen Diskussion im Vordergrund, und Klarheit über die hier vorliegenden Möglichkeiten vereinfacht in der Tat das Problem sehr wesentlich. Daran reiht sich der Beitrag der aus der praktischen Religionsgemeinschaft hervor-

gehenden Theologie, sodann der der gerade jede praktische und normative Absicht beiseite setzenden vergleichenden Religionsgeschichte. Weiter folgen Erkenntnistheorie und Psychologie der Religion. Den Abschluß bildet die Tradition der klassischen modernen Religionsphilosophie. Hieran möge sich dann ein Schlußwort und Ausblick reihen, die allerdings nicht mehr beanspruchen können, als die persönliche Auffassung des Verfassers von der wünschenswerten Fortentwicklung der Disziplin anzudeuten.

I.

Wundt, W., Einleitung in die Philosophie. Berlin 1901.
Riehl, A., Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. 1903.
Ziegler, Th., Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts. Berlin 1899.
Eucken, R., Der innere Mensch am Ausgang des 19. Jahrhunderts. Deutsche Rundschau 1897.
Dilthey, W., Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus. Archiv f. Gesch. d. Philos. XIII. 1900.
— Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ebd. XI. 1897.
Newton, Marshall, Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England. Berlin 1902.

Die Haupttypen der Ansätze des philosophischen Denkens scheinen zunächst ebensoviel Richtlinien für die prinzipielle Auffassung und Beurteilung der Religion zu sein; die Mehrzahl der in der Gegenwart herrschenden Urteile über das religionsphilosophische Problem führt sich auf die Wirksamkeit eines dieser Typen zurück. Denn die allerallgemeinste Auffassung des Problems ist stets von hier aus bedingt, und auch eine Auffassung, die sich diesen Einflüssen entziehen will, muß eine prinzipielle Position unter den Füßen haben, die nur in der Auseinandersetzung mit ihnen gewonnen werden kann. Nun ist es freilich bei den vielfachen Übergängen und Verschmelzungen nicht leicht, diese Typen festzustellen. Immerhin hat die historische Durcharbeitung des philosophischen Denkens der letzten Jahrhunderte, wie sie in den Werken von Joh. Ed. Erdmann und Windelband, in den umsichtigen Referaten von Überweg-Heinze und vor allem in dem Meisterwerke des Mannes, den diese Zeilen mit zu ehren bestimmt sind, vorliegen, uns die nötige Übersicht und

Gliederung gegeben. Ich schließe mich in der Aufstellung der hierbei zutage tretenden Haupttypen mit einigen Erweiterungen an die Gruppierung an, die Dilthey mit der an ihm gewohnten Feinheit aus einer Analyse der genannten Werke gewinnt. Nur glaube ich, daß über die drei von Dilthey aufgestellten Typen des Materialismus, des subjektiven Idealismus der Freiheit und des objektiven Idealismus der Entwicklung hinausgegangen werden muß zur Anerkennung noch weiterer eigentümlicher und wichtiger Typen. Der entscheidende Punkt, von dem aus diese Typen sich organisieren, ist das Aufkommen der modernen mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft des 17. Jahrhunderts, die nicht bloß den Aristotelismus der Kirchenphilosophie beseitigt, sondern auch die neben ihm fortwirkenden und in der Renaissance wieder belebten Formen des antiken Denkens unter neue Bedingungen gestellt hat. Die gesetzeswissenschaftliche Naturforschung enthält das einleuchtendste und zwingendste Prinzip der Rationalisierung und wird dadurch zu einem philosophischen Prinzip; sie zieht die Probleme des Werdens und des Zweckes in ihren Bereich; sie stellt schließlich die Aufgabe, die psychische Welt entweder ihr einzuverleiben oder zu ihr in ein rational begreifliches Verhältnis zu stellen oder ein etwaiges gegensätzliches Verhältnis nur in Verbindung mit ihrer Anerkennung zu begründen. Von da aus entstehen die Haupttypen des Materialismus, des Positivismus, des parallelistischen Pantheismus, des subjektiven Idealismus der Freiheit, des objektiven evolutionistischen Idealismus und des metaphysischen Pessimismus. Mit diesen Haupttypen aber entstehen die verschiedenen Grundbedingungen für die Auffassung des religionsphilosophischen Problems.

1. Die nächstliegende und leichtest verständliche, daher auch sofort hervortretende Lösung ist der Materialismus, der seit den Tagen von Gassendi und Hobbes der unabtrennliche Begleiter eines von der Naturwissenschaft in erster Linie bedingten Philosophierens geworden ist und noch heute durch leichte Faßlichkeit sich empfiehlt. Es handelt sich hier darum, den naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriff auf die gesamte Erfahrungswelt überhaupt auszudehnen und mit dieser Ausdehnung das philosophische Denken überhaupt für befriedigt

und beendigt zu halten. Die einfachste Voraussetzung für eine solche Ausdehnung des Gesetzesbegriffes ist die Befassung der psychischen Vorgänge unter die der Körperwelt, indem diese Vorgänge nur eine besondere Verwandlungsform der materiellen Kräfte bedeuten und aus den Konstellationen der materiellen Elemente gesetzlich begreiflich werden. Das Werden und der Zweck sind von hier aus freilich schwer zu bewältigen. Aber schon Hobbes hatte durch Vereinerleiung des conatus mit der Bewegung die soziale Welt aus materialistischen Voraussetzungen abzuleiten vermocht, und neuerdings haben die naturphilosophischen Elemente des Darwinismus, die Lehre von einer im Kampf ums Dasein erfolgenden zufälligen Auslese, diese Schwierigkeiten vollends zu beseitigen geschienen. Die religiösen Konsequenzen hat völlig unverhüllt das Système de la nature und später besonders schroff Feuerbach gezogen. Alle Religion ist ein naturwissenschaftlich zu erklärender und zu berichtigender Wahn, der von dem falschen Eindruck einer Selbständigkeit der psychischen Welt gegen die Körperwelt ausgeht und mit der Illusion der Seele überhaupt auch die von seelen-ähnlichen Gottwesen entstehen läßt, um durch diese Illusion der Umklammerung durch die Natur und ihre Gesetzmäßigkeit zu entrinnen. Die Religion ist in aller und jeder Hinsicht hier als Wahrheit erledigt und lediglich naturgesetzlich als vorübergehendes Entwicklungsprodukt von Gehirn und Nerven zu verstehen. Sofern der Gedanke der Einheit des Weltgesetzes und des Stoffes hier mitunter pantheistische Gedanken nahegelegt, wie das bei Strauß und Häckel, den heute populärsten, aber freilich sehr inkonsequenten, Vertretern des Materialismus der Fall ist, liegt darin eine Überschreitung des materialistischen Gedankens, der mit seiner Unermeßlichkeit der gesetzmäßig wirkenden Naturelemente keinen Raum für den Einheitsgedanken und bei seiner Herabsetzung der seelischen Erscheinungen zu Funktionen des Stoffes keinen für ein religiöses Verhältnis zu dieser Einheit hat.

2. So leicht faßlich der Materialismus selbst ist, so naheliegend sind auch seine Schwächen. Die rationell-kausale Ableitung der einzelnen Wirklichkeitsgebiete auseinander ist nicht durchführbar. Hier bereitet mindestens der Übergang von der

anorganischen zur organischen und von dieser zur Bewußtseinswelt immer neue Schwierigkeiten. Ferner liegt auf der Hand, daß weder das Denken noch die Zwecke des Handelns als einfache gesetzliche Funktionen der Körperwelt, als einfache Naturprodukte, zu betrachten sind; es ist klar, daß das Denken das ganze Naturbild erst hervorbringt, daß alle Wirklichkeit nur als unserem Bewußtsein gegebene in Betracht kommt und daher ihrerseits das Bewußtsein nicht erklärt, sondern voraussetzt; nicht minder klar ist, daß das Handeln nach Zwecken zwar an die Natur und ihre Gesetze gebunden ist, aber sie dabei doch in einer Absicht bearbeitet, die nur aus dem Wesen des bewußten Geistes und nicht aus dem Naturprozeß hervorgeht. Diesen Erwägungen trägt der Positivismus Rechnung, indem er im übrigen die Grundtendenz des Materialismus, die Einschränkung aller Erkenntnis auf positive Erfahrungstatsachen und auf gesetzlich regelmäßige Anordnung dieser Tatsachen, festhält. Er erkennt als unerklärliches Grundverhältnis das Verhältnis von Sein und Bewußtsein an, wobei es aber genügt das Problem anzuerkennen und sich einfach darauf einzurichten, daß man die dem Bewußtsein gegebenen oder erreichbaren Tatsachen sammelt und verknüpft. Ebenso erkennt er an, daß diese Verknüpfung auf die rationelle Einsicht in die Notwendigkeit der Kausalität verzichten muß, daß daher die einzelnen Erfahrungsgruppen nicht rationell auseinander abgeleitet zu werden brauchen; aber die Aufsuchung der regelmäßigen Koexistenzen und Successionen, auf welche man sich mit völliger Wahrscheinlichkeit als immer wiederkehrend einzurichten hat, tut genau dieselben Dienste. So kommt ein Weltbild zustande, in dem lediglich die positive Erfahrung durch solche Verknüpfungen systematisiert wird und diese Systematisierung als Grundlage für die praktische Verfolgung des Wohlfahrtszweckes der Menschheit dient. Die Wohlfahrt beruht auf der intellektuellen Beherrschung der Natur und hat das innerhalb der natürlichen Bedingungen mögliche Maximum des Glückes der möglichst großen Zahl planmäßig zu bewirken. Es ist die Lehre, die als das Erzeugnis der Selbstzersetzung und doch möglichsten Selbsterhaltung des Materialismus zu bezeichnen ist. Das Charakteristikum dieser von Hume bis Comte, Mill und Spencer reichenden Denkweise ist der Verzicht auf jede

Metaphysik, in der vielmehr mit ihrem Streben nach rationellen Notwendigkeiten oder rationellen Wesenheiten jenseits der Erfahrung der Sündenfall alles Denkens zu erkennen und deren Versuchungen auch der materialistische Rationalismus erlegen ist. Damit ist denn auch die Stellung zur Religion prinzipiell vorgezeichnet. Die Religion ist die Ur- und Grundform der metaphysischen Überschreitung der positiven Erfahrung, die zunächst mit dem Seelenglauben als der Annahme eines hinter den seelischen Erfahrungen waltenden Wesens einsetzt, von da zu Seelen der Elemente oder der Welt fortschreitet und mit diesen mythischen Gedanken alle unklare Sehnsucht und alle rationell noch nicht zu befriedigenden Glücksbedürfnisse verbindet. Auf das mythisch-religiöse Zeitalter folgt das metaphysische, das dieselben Ideen ablöst von der positiven Religion und ihren angeblichen Offenbarungen, um sie auf rein rationellem Wege zu beweisen. Aber indem diese Metaphysik überall scheitert und mit ihren subjektivistischen Mannigfaltigkeiten die Gesellschaft an den Rand des Abgrundes bringt, bringt sie den Grundfehler, die metaphysische Fragestellung selbst, zur Erkenntnis und führt zu dem von aller Metaphysik geheilten Positivismus, der das Glück der Menschheit sicher und nüchtern lediglich durch wissenschaftliche Erfahrungserkenntnis herbeiführt. Dabei steht auf dem Gipfel der positiven Wissenschaften die Erkenntnis der Lebensgesetze des sozialen Organismus und ermöglicht ihm die zweckmäßige Selbstgestaltung. Gewisse Wahrheitsmomente der Religion bleiben hier freilich auch im positiven Zeitalter erhalten. Sofern nämlich der Positivismus selbst ein ungelöstes Problem grundlegend voraussetzt, ist die Religion wenigstens als instinktives Zeugnis für das in aller Erkenntnis verbleibende Unerkennbare zu werten. Auf dieser Grundlage hat vor allem Spencer der Religion ein bleibendes Element abzugewinnen vermocht, und sein „Unknowable" hat den in der angelsächsischen Welt weitverbreiteten Agnostizismus zur Religionsphilosophie des Positivismus gemacht. Etwas weiter geht Mill in seinen nachgelassenen Essays, wo er in der Weise Humes metaphysische Begriffe wenigstens in der Gestalt von Wahrscheinlichkeitsurteilen zuläßt und für die Welt eine zwecksetzende, wenn auch freilich die Widerstände der Natur nur teilweise überwindende, Intelligenz als

letzten Grund annehmen zu dürfen glaubt; darin liegt ihm dann das Wahrheitsmoment der Religion, die er trotz vieler schädlicher Wirkungen doch im ganzen als eine mächtige Beförderung der Menschheitszwecke ansieht; ihre soziale Nützlichkeit ist ein weiteres Argument zu ihren Gunsten, das dann Benjamin Kidd besonders charakteristisch weiter entwickelt hat.[1] Wieder anders hat Comte in seiner späteren Periode der Religion positiven Wert zugesprochen. Er greift, erschüttert von den Wirren der Revolution und ein verstärkendes Motiv für das Handeln des sozial-utilitarischen Organismus suchend, zurück zur Religion, setzt aber dabei an Stelle der religiösen Metaphysik und ihres Gottesbegriffes den Begriff der Menschheitsgattung, die als Ideal, Einheit und Ziel des Handelns ja auch ein die positive Erfahrung übersteigender Begriff und damit ein Gegenstand des Glaubens ist; hierauf begründet er vor allem zum Zweck der Schaffung einer festen Ordnung eine dem katholischen Kultus nachgebildete Religion der Verehrung der Menschheit, die freilich von einem Teil seiner Anhänger verworfen wird. In der Tat sind auf dieser positivistischen Grundlage mehrfach organisierte Reformreligionen begründet worden, die Goblet d'Alviella in einer lehrreichen Übersicht als die Keim- und Ausgangspunkte der Zukunftsreligion feiert.[2]

3. Erkennt der Positivismus die Priorität des Bewußtseins an und opfert er die rationelle Strenge des Gesetzesbegriffes, um den Mängeln des Materialismus zu entgehen, so hält der parallelistische Pantheismus diese Strenge fest und beseitigt die auch von ihm anerkannten Mängel des Materialismus durch eine grundsätzlich andersartige Ordnung des Verhältnisses der physischen und psychischen Welt, bei der die letztere trotz der lückenlosen Geltung des physikalischen Kausalgesetzes doch zu ihrem vollen Recht kommen soll. Auch hier ist die Urform dieses Typus bereits in den Anfängen des modernen Denkens klassisch ausgebildet. Ihr erster Vertreter ist Spinoza, und ihr gehören bis heute die

[1] B. Kidd, Soziale Evolution; Übers. v. Ed. Pfleiderer; mit Vorwort von Weismann 1894.

[2] Goblet d'Alviella, L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous, Brüssel 1889.

meisten Systeme an, die den psychophysischen Parallelismus — und das heißt eine der Lieblingstheorien der Gegenwart — auf ihre Fahne schreiben. Hier wird dementsprechend die gesamte Körperwelt der gesetzeswissenschaftlichen Forschung, wie sie sich in der mathematisch-mechanischen Naturforschung als Ideal darstellt und wie sie in den Begriffen der Erhaltung des Stoffes und der Erhaltung der Arbeit gipfelt, restlos und bedingungslos unterworfen; wo diese Methoden bis jetzt noch nicht durchgedrungen sind und die Erklärung noch nicht zu leisten vermocht haben, da werden sie eben in Zukunft noch die Rätsel lösen und die Körperwelt endgültig rationalisieren. Neben diesem geschlossenen Kausalzusammenhang der Körperwelt, in den nach den Voraussetzungen nichts hinein und aus dem nichts herauswirken kann, besteht aber die psychische Welt in ihrer Eigentümlichkeit und Selbständigkeit völlig zurecht; ja auch sie erweist sich als ein kausales Ganzes von geschlossenem Vorstellungs- und Motivationszusammenhang. Das Verhältnis beider ist dann so zu denken, daß ein völliger Parallelismus zwischen beiden besteht, vermöge desen jedem einzelnen Vorgang der Körperwelt, der für sich aus seinen Antezedentien in der Körperwelt völlig erklärlich ist, ein Vorgang psychischer Art korrespondiert, der jedoch seinerseits ebenso aus den psychischen Antezedentien sich völlig erklärt. Die Konsequenz erfordert den Parallelismus über die gesamte Wirklichkeit auszudehnen, so daß überall dem physischen ein psychischer, und jedem psychischen ein physischer Vorgang parallel ist. Jede der beiden Seiten der Wirklichkeit hat einen geschlossenen Zusammenhang in sich, aber jedes Glied beider Zusammenhänge ist jedem des anderen parallel. Dieser Parallelismus läßt sich dann letztlich freilich nur durch eine sehr mystische Annahme verstehen, wenn nämlich die beiden Seiten im Grunde eins sind in der Weltsubstanz überhaupt, die selbst weder Natur noch Geist ist, deren Gesetz weder Natur- noch Geistesgesetz, sondern die das Sein überhaupt und das Gesetz überhaupt ist. Diese Substanz wird dann ganz von selbst zu einer religiösen Größe und das System zum Pantheismus. In ihm hat daher auch Spinoza den Wahrheitsgehalt der Religion gesehen, den er in seinem Traktat als theoretische Religionswahrheit neben die moralisch-praktischen Wahrheiten der jüdischen und christ-

lichen Offenbarungsreligion stellte und mit beiden als wohl vereinbar betrachtete. Er hat so in der Mystik das Wesen der Religion entdeckt und als einer der ersten den Mythus der positiven Religion historisch-psychologisch-kritisch als Äußerungsformen dieser Mystik zu begreifen gesucht. Bis heute ist diese Theorie für viele der einzige Ausweg aus dem mit der Idee der geschlossenen Naturkausalität nahe gelegten Materialismus, und für alle diese ist dann auch der Pantheismus der Schlüssel für Verständnis und Wertung der Religion. Alle Abweichungen von dem allein möglichen Pantheismus haben ihren Grund in der Neigung zum Anthropomorphismus, das heißt, in der Neigung, die eine, psychische, Seite der Wirklichkeit als die uns näher liegende zur Deutung der Welt zu verwenden, während der Weltgrund in Wahrheit gegen Psychisches und Physisches gleich neutral ist. Und noch mehr versteht es sich von selbst, daß mit dem Anthropomorphismus auch erst der Indeterminismus auf die Substanz übertragen worden ist, der ja schon in der Psychologie eine Täuschung kurzsichtiger Beobachtung ist. Indeterminismus und Anthropomorphismus sind so die Wurzeln der populären Religionsvorstellungen. Bleiben kann von ihnen allein ihr Gehalt an pantheistischer Mystik. Von hier aus ist in neuerer Zeit insbesondere die Verherrlichung der brahmanischen Religion ausgegangen, insoferne sie jenes Wesen der Religion am vollkommensten verwirkliche; daneben hat der Neuplatonismus und die sufitische, kabbalistische und christliche Mystik besondere Anerkennung empfangen. Auf beiden zusammen, auf der Anerkennung der geschlossenen Naturkausalität oder, modern gesprochen, des Gesetzes der Erhaltung der Arbeit und auf der Ablehnung des die Selbständigkeit der psychischen Welt verkennenden Materialismus, beruht die ungeheuere Macht des Pantheismus in der Gegenwart. Die Verwerfung des Anthropomorphismus und seine Ableitung aus der Neigung des Mythos zu menschlichen Analogien bedeutet fast durchweg positiv die Forderung des Pantheismus.

4. Eine ganz andere Fassung des gleichen Problems ergibt sich, wenn Körperwelt und Geisteswelt nicht als physische und psychische Kausalität parallelisiert werden sollen, sondern wenn die gesetzlichen Kausalitätsideen, die von der

modernen Naturwissenschaft inspiriert sind und die naturgemäß auch die psychische Welt in die gesetzliche Konstruktion hineinziehen, zu der Freiheit in prinzipiellen Gegensatz gesetzt werden, wie sie in dem über eine eigene, autonome Gesetzgebung verfügenden logischen und ethischen Vermögen zutage tritt. Das Denken, das die ganze Idee der Weltsubstanz aus rationalen Nötigungen hervorbringt, kann nicht selbst ein Stück der psychologischen Gesetzesmäßigkeit sein, die irgendwie einem physischen Ablauf korrespondiert; sonst gäbe es keinen Unterschied von wahr und falsch. Ebenso kann das sittliche Urteil nicht ein jeweils von den Antezedentien hervorgebrachtes Stück des psychischen Ablaufes sein; sonst gäbe es keinen Unterschied von gut und böse. Daher hat schon am Anfang Descartes gelehrt, daß der Irrtum und die Wahrheit aus der Freiheit hervorgehen, die im Unterschied vom anthropologisch-kausalen Ablauf aus ihren eigenen logischen Gesetzen sich bestimmt oder sich von ihnen abdrängen läßt, und ein gleiches gilt ihm von dem sittlichen Urteil. Indem aber gerade die höchsten menschlichen Tätigkeiten, denen alle Rationalität und alle Ideengemäßheit verdankt wird, die Freiheit voraussetzen, wird die Freiheit auch für den Weltgrund der höchste Begriff. Gott ist der grundlose Wille, der aus Freiheit das Notwendige und Gelten-Sollende hervorbringt. Ähnliche Tendenzen zeigen sich in der Leibnizischen Lehre, die jedoch bei ihrem starken Kompromißcharakter als ein selbständiger Typus des prinzipiellen Denkens nicht gelten kann; indem die verschiedenen Monaden, deren jede das Bild einer kausalgesetzlichen, Körper- und Seelenbewegungen in einem lückenlosen Zusammenhang darbietenden, Welt klarer oder dunkler hervorbringt, durch die prästabilierende, schöpferische Harmonie Gottes in Übereinstimmung erhalten werden, und indem die Monade in der erkennenden Liebe zu dieser Gottheit ihre religiöse und ethische Vollendung erreicht, ist der Begriff eines schaffenden Willens und einer zu Gott sich im Denken erhebenden Freiheit in das Zentrum gestellt; aber in Gott wie in der Monade ist die Freiheit durch gewundene Kompromisse mit der Unfreiheit um ihre Schärfe und Klarheit gebracht. Eine klare und umfassende Durcharbeitung dieses Typus hat erst die Kantische Lehre gebracht. Sie kann als subjektiver Idealismus der Freiheit verbunden mit der rein kausal-

gesetzlichen Betrachtung aller Erfahrung bezeichnet werden. Kant erkennt restlos eine rein kausale und zugleich rationale Betrachtung der Körperwelt wie der Seelenwelt an, eine Physik im Sinne Newtons und eine Psychologie und Anthropologie im Sinne des englischen Psychologismus. Auch wenn bis jetzt die lückenlose Rationalisierung und kausale Ableitung noch nicht gelungen ist und an manchen Punkten vielleicht nie gelingen wird, auch wenn insbesondere die innere Erfahrung einer streng kausalen Verknüpfung mit der äußeren sich entzieht und das Seelengeschehen selbst sich nicht in strenge Naturgesetze fassen läßt, so bleibt trotzdem das Ideal einer naturwissenschaftlichen, rein gesetzlichen und damit exakt-rationalen Behandlung für die gesamte Wirklichkeit ebenso bestehen wie für den Materialismus. Aber gerade indem die Erfahrungswelt dieser Rationalisierung unterworfen wird, enthüllt sie sich eben dadurch als Erscheinung. Denn die eine wissenschaftlich geordnete Erfahrung hervorbringenden Anschauungsformen des Raumes und der Zeit, sowie die die Raum- und Zeitelemente zu Dingen ordnenden und kausal verknüpfenden Kategorien sind eine apriorische Form des Bewußtseins, durch die selbst erst die Erfahrung hervorgebracht wird. In der elementarsten Erfahrung stecken selbst schon die apriorischen Prinzipien, die nur bewußt, und planmäßig über das Ganze erstreckt zu werden brauchen, um eine wissenschaftlich geordnete und damit erst als Realität gesicherte Erfahrung hervorzubringen. Das gilt gleicherweise für die äußere und innere Erfahrung; auch das empirische Ich ist nur Erscheinung. Das Objektive in dieser Erfahrung sind eben die allgemeinen für jedes Bewußtsein gültigen Gesetze, deren Anwendung erst Schein und Wirklichkeit scheidet. Sofern diese Formen einen Empfindungsstoff vorfinden, den sie ordnen, so ist dieser völlig unerkennbar und bietet das Verhältnis zu ihm das gleiche Rätsel wie für den Positivisten. Läßt sich aber Herkunft und Wesen dieses Empfindungsstoffes nie erforschen, so gibt es doch nach einer anderen Seite einen Ausweg aus der reinen gesetzlich geordneten Bewußtseinsimmanenz heraus. Dadurch, daß das Denken selbst nicht ein Produkt des anthropologisch-psychologischen Ablaufes, sondern vielmehr der Produzent seiner gesetzlichen Erkenntnis ist, steht das Denken außerhalb der Notwendigkeit des kausalen Ab-

laufes und gehorcht es eigenen, autonomen Gesetzen der Vernunft oder des Bewußtseins, sofern es der Quell des Allgemeingültigen ist. Es ist sich selbst ein Gesetz und darum frei gegenüber dem psychologischen Naturablaufe, fähig, sich ihm entgegenzustellen, den Schein zu berichtigen, und von sich aus das Reale festzustellen. Insofern entspringt es nicht aus dem psychologischen Ablauf, sondern aus der Freiheit. Alle Wahrheit und wissenschaftlich festgestellte Wirklichkeit ist Schöpfung der Vernunft. Ein gleiches gilt von der praktischen Vernunft oder dem sittlichen Urteil, das dem psychologischen Ablauf der Begehrungen mit seiner Allgemeingültigkeit aufs schärfste entgegentritt und ihn aus seinen Urteilen gründlichst berichtigt. Alle wahre Verbindlichkeit ist Selbstgesetzgebung der Vernunft. Ein gleiches gilt schließlich von der teleologischen Weltbeurteilung und der ihr nah verwandten ästhetischen Konzeption. Aller Genuß und alle Schöpfung des Schönen wie des Zweckmäßigen ist geniale intuitive Selbstvertiefung der Vernunft in die ihr zugrunde liegende, ewig unbegreifliche Einheit des Vernünftig-Notwendigen und des Tatsächlich-Gegebenen. So tut sich über der Welt der Erscheinung eine Welt der Freiheit, über dem naturgesetzlichen Ablauf eine schöpferische Initiative, über dem Psychologismus das Geltende und Seinsollende auf. Das Verhältnis beider bildet freilich wie das Zentrum, so auch die größte Schwierigkeit des Kritizismus. Allein das Nähere gehört hier der eigentlichen Philosophie an. Hier handelt es sich um die Bedeutung dieser Lehre für die Religionsphilosophie. Die aber ist außerordentlich und in immer allgemeinerem Umfange anerkannt. Die Teilung der Welten in eine Erscheinungswelt und eine intelligible Welt der Freiheit ist von Hause aus der religiösen Unterscheidung der Sinnenwelt und der religiösen Welt wahlverwandt. Der Teilung der Welten entspricht die Teilung von Wissen und Glauben. Das exakte, rationale, demonstrierbare Wissen bezieht sich auf die Welt der Erscheinung, der äußeren und inneren Erfahrung. Der Glaube bezieht sich auf die intelligible Welt der Freiheit und ist daher eine praktische Bejahung und Betätigung der Gesetze des die Allgemeingültigkeit erstrebenden normativen Bewußtseins. In jener herrschen die exakten Naturgesetze, in dieser die Gesetze des Geltenden oder Erforderlichen, die vom Willen ergriffen und betätigt

werden müssen. Das Wissen bezieht sich auf Naturgesetze des Seinmüssenden, der Glaube auf Freiheitsgesetze des Geltenden und Seinsollenden. Indem dieser Glaube dazu fortschreitet, die intelligible Welt und ihre Gesetze als den letzten Grund der Erscheinung und als die Erscheinung gestaltend und unterwerfend zu betrachten, wird er zum religiösen Glauben, zum Glauben an den Grund der Dinge in der Freiheitswelt und an den Sieg der Freiheitswelt über die Widerstände der Erscheinungswelt. Damit ist das Wesen der Religion erkannt im hingebenden Glauben an die Gesetze der Freiheitswelt. Die Religion in diesem Sinne ist ein wesentlicher Bestandteil des normalen Bewußtseins, selbst ein Freiheitsgesetz des intelligiblen Ich. Aber auch für die Beurteilung der Entfaltungen des religiösen Bewußtseins ist hiermit die Richtlinie gegeben. Zwar wird die Anthropomorphisierung der Gesetze der Freiheitswelt verworfen, aber, indem das Wesentliche der intelligibeln Welt die Freiheit ist und das Wesen der Freiheit die Hervorbringung der sich aus dem erkannten Ideal selbst bestimmenden Persönlichkeit ist, wird doch die intelligible Weltordnung als Grund und Quelle alles persönlichen Lebens gedacht. Die Religion muß personalistisch oder Theismus mit Vermeidung des mythischen Anthropomorphismus sein. Daher hat auch Kant im christlichen Theismus die Durchsetzung des religiösen Bewußtseins zu voller Klarheit erkannt, und ist seine Religionsphilosophie ein Programm schonender Fortbildung des Christentums. Der Eindruck dieser Religionsphilosophie, deren metaphysischen Gehalt dann Fichte noch besonders ins Licht setzte, ist durch die pantheisierenden Systeme des deutschen Idealismus seinerzeit zurückgedrängt worden. Aber seit die aus dem modernen Naturbegriff immer neu aufsteigenden pantheistischen Nebel zu fallen beginnen, ist auch die Bedeutung dieser Richtlinien der Religionsphilosophie, das personalistische und theistische Moment in der Religion, wieder zu steigender Anerkennung gelangt. Es regt sich auf der Kantischen Grundlage wieder ein Personalismus des Gottbegriffes, der dem parallelistischen Kausalitäts-Pantheismus und dem lyrischen Stimmungspantheismus entgegentritt und auch in der Beurteilung der geschichtlichen Entfaltungen des religiösen Bewußtseins das Christentum über den indischen Pantheismus und seine Parallelen stellt.

5. In der Kantischen Lehre ist als tiefster Grund eine metaphysische Theorie von der Hervorbringung der Erscheinung durch den sie nach seinen autonomen Freiheitsgesetzen gestaltenden und beurteilenden Geist enthalten. Daraus entsteht bei Schelling eine neue, nicht mathematisch-physikalische, sondern organisch-evolutionistische Form des Pantheismus. In der organischen Weltentwicklung bringt der Geist die Natur und die Geschichte als die Erscheinung seiner selbst mit rhythmischer Bewegung hervor. Es ist eine Rückkehr zum Spinozismus. Aber die mit ihm nun verbundene neue Idee des Organischen weist auf ein gleichzeitiges weiteres Motiv hin, auf die moderne Poesie. Die Natur und Geist gleicherweise befassende Substanz zeigt eine starke Analogie mit der Idee des Schönen, wie sie der Analyse eines Diderot, Winkelmann, und des späteren Lessing, vor allem aber der Kunstempfindung Herders und Goethes entsprach. Das Schöne befaßt Natur und Geist als harmonische Einheit in sich, ohne daß diese Harmonie als Werk bewußter Zwecksetzung empfunden würde; sie ist das Wunder einer absichtslosen, vom dunklen Drang des Genies bewirkten Synthese. Hier bleibt das Gleichgewicht von Natur und Geist, das Naturgesetz und die deterministische Ethik, die Allbeseelung, die Einheit der Substanz und des Gesetzes, der Ausschluß anthropomorpher Absichtlichkeit und geplanter Zweckmäßigkeit. Der Organismus als unbewußtes Kunstwerk und das Kunstwerk als ungeplanter Organismus werden die Stichworte dieser Weltanschauung. Sie nimmt zugleich, damit gleichfalls über Spinoza hinausgehend, das Werden und die Entwicklung in ihren Zusammenhang auf, die sich als organisches Werden der Gott-Natur in gesetzlich-rhythmischer Folge darstellen. So wird aus dem mit Kant und Goethescher Poesie versetzten Pantheismus der objektive, entwicklungsgeschichtliche Idealismus, der in Natur und Geist die objektive Idee der Welt wie eine künstlerische Idee sich auswirken und darstellen läßt als einen großen gesetzlichen und doch lebendig bewegten Zusammenhang. Damit ist freilich die strenge Konsequenz des parallelistischen Pantheismus und mit ihr die Anlehnung an die mechanistische Naturforschung, aus der jener wesentlich erwuchs, aufgegeben. Wird der Weltgrund nach Analogie der Idee des Schönen aufgefaßt, so ist in ihm doch wieder ein leiser Anthropomorphismus

anerkannt, in dem zwar die bewußte, absichtliche Zweckmäßigkeit fehlt, aber in dem doch die ästhetische Produktion und damit die Tätigkeit des Geistes das Wesentliche ist. Die Natur ist Darstellung und Entwicklung des Geistes, aber nicht auch der Geist die Darstellung und Entwicklung der Natur. In der Körperwelt selbst fällt der strenge Mechanismus fort, den Goethe charakteristischerweise leidenschaftlich bekämpfte, und tritt an seine Stelle die künstlerische Rhythmik und poetische Beseelung. Die Natur wird aus der anderen Seite des Geisteslebens zur unteren verhüllenden und immer mehr überwundenen Stufe der Geistesentwicklung. Ebendeshalb ist die Auffassung der Religion von hier aus auch seltsam widerspruchsvoll; sie erkennt im Pantheismus das Ideal und Wesen der Religion; er ist von den Griechen in ihrem Gleichgewicht von Sinnlichkeit und Idee klassisch verwirklicht, wobei freilich im Grunde nur Homer und die klassische Plastik und nicht die wirkliche griechische Religion als Zeugen in Betracht kommen. Aber dieser Pantheismus ermöglicht andererseits doch ein so inniges persönliches Verhältnis zum Weltgrund, und der Weltgrund selbst ist so nahe dem menschlichen Geiste verwandt, daß die Dissertationen über den theistischen oder pantheistischen Charakter dieser Weltanschauung und ihrer religiösen Ausläufer chronisch geworden sind. Bezeichnenderweise hat auch Goethe in der Epoche seiner Vollendung sich wieder sehr stark theistischen Gedanken genähert, die Welteinheit monadologisch beschränkt und das Christentum in demselben Maße höher gestellt. Das Ganze ist eben eine Poetisierung des modernen Naturbegriffes, die wie alles Poetische ein Komplex vielfacher Motive und Gefühle ist und die zugleich doch eine starke Anthropomorphisierung ist; sie denkt den Weltzusammenhang nach der Analogie des künstlerischen Schaffens und nicht nach der des logischen Denkens oder des sittlichen Willens, aber indem die Kunst immer außer dem rein Künstlerischen den im Schönen sich darstellenden Geist und damit zugleich die Fülle seiner Inhalte darstellt, trägt auch diese Metaphysik zugleich diese Inhalte mit in sich. Ihre Entwicklung bei dem späteren Schelling zu einem im souveränen Weltwillen begründeten Dualismus, der dann erst in der Weltentwicklung überwunden wird, und bei Hegel, der aus ihr den die geistige Freiheit und Persönlichkeit erzeugenden Weltprozeß der Ver-

nunft macht, zeigt, wie wenig hier doch der eigentliche Pantheismus zugrunde liegt. So stark diese ganze Ideenwelt praktisch auf die moderne Auffassung der Religion einwirkt, so wenig ist darin doch ein selbständiger philosophischer Typus zu erblicken, der den strengen Anspruch erheben könnte, hier ein entscheidendes Wort zu sprechen. Was in dem objektiven, entwicklungsgeschichtlichen Idealismus unserer großen Poesie und der von ihr inspirierten klassischen Spekulation über den eigentlichen Pantheismus Hinausgehendes enthalten ist, bedarf erst noch der strengen logisch-begrifflichen Durcharbeitung, wenn es ein klarer Bestandteil des prinzipiellen Denkens werden soll. Soweit das aber bereits geschehen ist, sind in ihm so viele Motive des Individualismus und Irrationalismus, so viele Gegensätze und Spannungen des Entwicklungsbegriffes hervorgetreten, daß die ganze Idee vom Pantheismus immer weiter abgerückt und auf den Boden des neukantischen Transszendentalismus übergetreten ist. Die Wirkung hiervon auf die Religionsphilosophie ist freilich bis jetzt erst vereinzelt, wird aber immer stärker hervortreten, wie das bereits in der Wiederbelebung Fichtes, in der Philosophie Euckens und in der der beiden Seth hervorgetreten ist. Auch die heute vor sich gehende Neubelebung Hegels und Schellings wird mit solcher Kritik gerade die pantheistischen Voraussetzungen umgestalten müssen.

6. Der Pantheismus des objektiven Idealismus war optimistisch, solange er bewußt oder unbewußt theistische Elemente in sich festhielt. Werden diese als Zusatz erkannt und ausgemerzt, so wird er pessimistisch. Und auch die Kantische Grundlage des objektiven Idealismus, die Hervorbringung der Erscheinung durch das Handeln des Vernunftwillens, wird pessimistisch, sobald aus diesem Willen der Vernunftgehalt beseitigt wird. Damit entsteht ein letzter großer Typus des modernen Denkens über das Verhältnis der gesetzlichen Erfahrungswelt zu dem Wesen und den Zielen des geistigen Lebens. Es ist der metaphysische Pessimismus Schopenhauers, der seit den Tagen der Reaktion in den fünfziger Jahren sich mächtig ausgebreitet und in der gesteigerten Kultur des Zeitalters der Nervosität bis heute einen mächtigen Nährboden ge-

funden hat. Er hat durch die Vermittlung Nietzsches den kulturseligen, wieder nach aristokratischer Feinheit und paradoxer Schärfe sich sehnenden modernen Liberalismus weithin verdrängt und hat anderseits durch die um die Kunst Wagners gesammelten Kreise die Weihe zur ästhetischen Weltanschauung empfangen. Auch hier liegt die Scheidung der kausalgesetzlichen Erscheinungs- und Erfahrungswelt von der intelligibeln Welt zugrunde. Aber die Deutung der intelligibeln Welt und das Verhältnis zu ihr ist völlig anders. Schopenhauer sucht den Ausweg aus der Bewußtseinsimmanenz, indem er in der Erfahrung selbst eine Größe finden will, die aus der intelligibeln Welt in die Erfahrungswelt hineinragt und die als metaphysicher Grund der Dinge gedacht werden kann, weil sie den Kategorien des Raumes und der Zeit nicht unterliegt. Das ist für ihn nicht die den Gesetzen der Vernunft sich hingebende Freiheit, sondern der blinde, gestaltlose, ziellose Wille. Er erweist sich ihm überall als der Weltgrund, der aus den Tiefen der Erscheinungswelt, aus ihrem ruhelosen, unbefriedigten und immer wechselnden Begehren heraussieht und der das ganze Getriebe der Erfahrungswelt in Bewegung setzt. So wird die Erscheinungswelt des Intellektes oder die Vorstellung zur Objektivierung des metaphysischen Weltgrundes, des blinden Willens. Es ist ein unbegreiflicher Vorgang, der das ewige Wesen der Dinge in sich enthält, der den Willen in einer kausalen Welt der Erscheinung verkörpert und ihn von Gegenstand zu Gegenstand endlos hetzt. Ist er aber einmal erkannt, so kann er auch wieder rückgängig gemacht werden, und das kann jeder, der seinen Willen von der Erscheinung trennt und in den gestaltlosen Urwillen zurückversetzt. Er hebt durch rechte Erkenntnis den Vorgang der Weltentstehung wieder auf und beseitigt mit der Erscheinungsexistenz auch das ihr notwendig anhaftende Leiden der ewigen Unbefriedigung. Dieser Rückgängigmachung dienen alle sogenannten idealen Beschäftigungen, die Ethik als Aufhebung der Selbstliebe im Mitleid, die Kunst als Versetzung in objektive, das Individuum auslöschende Werte, die Wissenschaft als Erkenntnis des Selbstbetrugs, dem der Wille in der Erscheinung verfällt, die Religion als Erlösung von der Sinnenwelt und damit vom Dasein. Trotz aller Auflösung der Gottesidee ist daher hier

doch der Religion ein wichtiger Raum zuerkannt: sie ist die Erlösung von der Welt. Es ist freilich die Erlösung zum Nichts, aber der Erlösungsglaube selbst ist doch als ein grundlegender Bestandteil des Bewußtseins anerkannt und mit ihm die Religion als eine zentrale Äußerung des Bewußtseins aus dem Wesen der Dinge begriffen. Freilich wendet sich diese Lehre leidenschaftlich gegen allen Theismus und gegen alle personalistische Fassung der Religion, insbesondere gegen den Optimismus des Judentums, der sich auf seine anthropomorphe Gottesidee und seinen Glauben an den Sieg menschlich-persönlicher Werte gründet. Auch das Christentum verwirft er, soweit es diese Ideen mit dem Judentum gemeinsam hat. Aber großartig steigt vor ihm die indische Religion und vor allem der Buddhismus auf, dessen Verständnis Schopenhauer erst erschlossen und dessen typische Bedeutung für alle Religion er klar zu machen gesucht hat. Das Christentum fand gleichfalls Billigung, sofern sein Erlösungsglaube betont und dieser Erlösungsglaube von positiven Zielen persönlicher Vollendung abgelöst wurde. Eine umfassende Religionsphilosophie hat auf diese Ideen Eduard von Hartmann begründet, der freilich den metaphysischen Pessimismus mit einer teleologisch-personalistischen Durchgangsphase der Weltentwicklung widerspruchsvoll verbindet, der aber jedenfalls alle in Betracht kommenden Gedanken glänzend umsichtig und scharfsinnig entwickelt hat. Unter allen Umständen ist die wichtige Folge dieser Lehren, daß die pessimistischen Elemente aller Religion und der Erlösungsglaube in ihrer Bedeutung wieder mehr gewürdigt werden. Und sofern mit dem Erlösungsgedanken der einer höheren Weltordnung oder eines tieferen Weltgrundes, zu denen erlöst wird, untrennbar verbunden ist, hat auch der metaphysische Gehalt jeder Gottesidee wieder an Bedeutung gewonnen. Die Kantische Skepsis gegen den metaphysischen Gehalt des praktischen Glaubens ist im Weichen, und die schüchterne Konzession Kants an den Erlösungsgedanken — die Lehre vom radikalen Bösen und seiner Überwindung durch die Aktualisierung des sittlichen Bewußtseins — wird in ihren metaphysischen Unterlagen wieder eifriger verfolgt. Diese Grundlagen selbst aber haben im Pessimismus ein von aller bisherigen Religion völlig abweichendes Wesen, das des blinden Willens oder der Zwecklosigkeit und das der substantiellen Einheit dieses Willens oder des Willens-Pantheismus.

7. Alles das zusammen gibt Hauptrichtungen des religionsphilosophischen Problems an, mit denen jede Darstellung sich zu beschäftigen hat. Sie sind freilich gründlich verschieden in ihren Ergebnissen, und diese Verschiedenheit legt die Frage nahe, ob sie wirklich in einer inneren Verschiedenheit des jedesmal verschiedenen religiösen Bewußtseins begründet sind oder in den gegen die Religion zufälligen Besonderheiten der jedesmaligen naturwissenschaftlichen, künstlerischen usw. Interessen, die in erster Linie das System geformt und die dann das religiöse Denken unter fertige, es nach sich bestimmende Kategorien gebeugt haben. Ist das religiöse Bewußtsein ein spezifischer Bewußtseinszustand, so muß doch dessen Eigentümlichkeit ein eigenes Gesetz und einen Zug zur Übereinstimmung in sich tragen. Und wenn das bei diesen Systemen nicht der Fall ist, dann liegt die Vermutung nahe, daß hier das Religiöse fremden Kategorien unterworfen sei. In der Tat sind Materialismus und Positivismus einfach die Verdrängung des religiösen Interesses durch das naturwissenschaftliche. Der Spinozismus ist als Religion eine Inkonsequenz gegen das mathematisch-gesetzliche System, in der das religiöse Bewußtsein sich Luft schafft. Im subjektiven und objektiven Idealismus ist im Grunde nur ein humanisiertes und immanenziertes Christentum der neuen Erkenntnislage angepaßt. Im Pessimismus hat eine im Prinzip antireligiöse Denkweise die ihr noch erträglichen Elemente der Religion an sich gezogen. Die großen Systeme sind in bezug auf die Religion überall die Aufnahme der Religion in ein bereits höchst verwickeltes System von Bedingungen und eben darum teils Erstickungen der Religion, teils hocharistokratische wissenschaftliche Umbildungen der Religion, teils im Zusammenhang neuer Weltbetrachtungen erwachsende, aber von diesen selbst verschiedene religiöse Konzeptionen, die aber nicht zu großen durchgreifenden religiösen Mächten auswachsen und neben sich das eigentliche religiöse Leben den fortbestehenden Gemeinschaften überlassen. Es bleibt daher immer die Hauptaufgabe erst übrig, die Religion bei sich selbst in ihren reinen oder doch selbständigeren und charakteristischen Erscheinungen aufzusuchen. Welche Einwirkungen dann auf sie von der Ausgleichung mit den wissenschaftlichen und sonstigen Kulturinteressen ausgehen müssen, ist erst die Schlußfrage, nicht die Anfangsfrage.

II.

Rothe, R., Zur Dogmatik. 1863.
Seeberg, R., Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert[2]. 1900.
Duhm, B., Das Geheimnis in der Religion. 1896.
Frank, Fr. H. R., Geschichte und Kritik der neueren Theologie seit Schleiermacher[3]. 1898.
Kähler, M., Dogmatische Zeitfragen. 1898.
Lipsius, R. A., Glauben und Wissen. 1897.
Troeltsch, Die wissenschaftliche Lage und die Anforderungen an die Theologie. 1900.
— Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. 1902.
Laberthonnière, Essai de philosophie religieuse. Paris, Lethielleux O. J.
Fortschritte auf dem Gebiete des Occultismus (Christliche Welt, 1906, nr. 38 u. 39).
F. W. H. Myers, Human personality and its survivals of bodily death London 1903, auch französisch von Jankelevitsch, La personalité humaine, sa survivance, ses manifestations supranormales. Paris 1905.

Für ein solches Studium kommt zunächst in Betracht die Theologie, die jedenfalls den Vorzug hat, unmittelbar aus dem Leben der Religion herauszuwachsen und dadurch eine wirkliche innere Berührung mit dem Gegenstand zu haben. Und zwar kommt hier ganz wesentlich die Theologie des Christentums in Betracht, das nun einmal die Religion unseres Kulturkreises ist und an dem wir alle zunächst lernen, was Religion ist. Von der christlichen Theologie wiederum steht in erster Linie die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts, die, unter dem Einfluß der großen wissenschaftlichen Revolution der Neuzeit stehend, aus Pietismus und Romantik genährt, jedenfalls eine großartige und lehrreiche Durcharbeitung des historischen und systematischen Stoffes geleistet hat, während die offizielle katholische Theologie zwar gewisse Grundzüge der theologischen Methode sehr scharf hervortreten läßt, aber im ganzen von dem modernen wissenschaftlichen Geist sehr unberührt geblieben ist. Der sogenannte Reformkatholizismus aber berührt sich nahe mit der freien protestantischen Theologie.

Das Wesentliche der Theologie innerhalb der religionswissenschaftlichen Arbeit ist der praktische Ausgangspunkt und das praktische Interesse. Sie steht im Dienste einer religiösen Gemeinschaft und will die religiöse Idee und Kraft für diese Gemeinschaft entwickeln. So hat sie als Grund-

voraussetzung die Überzeugung von der Geltung der religiösen Idee in der Gestalt, wie sie ihrem Gemeinschaftskreise zugrunde liegt, und als wesentlichstes Ziel die weitere Ausgestaltung dieser Idee als einer normativen Wahrheit, die gegenüber allem Wissen und Erkennen anderer Art sich eigentümlich behauptet. Das braucht keine platte Apologetik oder einfache Rechtfertigung des Bestehenden zu sein, sondern in der Empfindung der Aufgabe einer beständigen Neuformung und Vertiefung kann es vielmehr eine beständig fortschreitende Arbeit der Anpassung und der Selbstversenkung in den eigenen Gedankengehalt sein. Immer aber bleibt der Sinn der Theologie die Richtung auf das Normative in der Religion, auf die persönliche Überzeugung und auf den Zusammenhang dieser Überzeugung mit der Überlieferung der Religionsgemeinschaft.

Von diesem Punkte aus organisieren sich alle ihre Grundbegriffe. Die Hauptaufgabe ist, den normativen Geltungscharakter der eigenen Religionsgemeinschaft festzulegen. Das geschieht durch Zurückführung des Wahrheitsbesitzes auf eine göttliche Offenbarung, die in den historischen Grundlegungen dieses Religionskreises stattgefunden hat, und die von daher als belebender und beseelender Geist durch den ganzen Religionskreis fortwirkt. Dabei ist das für die Theologie Entscheidende, daß diese Offenbarung eine unbedingte und einzige ist, die eben dadurch die eigene Religion als absolute Wahrheit allen anderen religiösen Lehren als menschlichen Halbwahrheiten und Irrtümer gegenüberstellt. Der Begriff der Offenbarung ist so schlechthin grundlegend für die Theologie und ihre ganze theoretische und praktische Arbeit. Dabei braucht dieser Begriff der Offenbarung durchaus nicht in der hölzernen Weise vieler Doktrinäre als eine Summe von Lehren oder Dogmen gedacht zu werden. Sie kann sehr wohl als das Ganze einer praktisch-religiösen Kraft und Stimmung betrachtet werden, die von den Offenbarungszentren ausgeht und die sich erst in Lehren und Begriffen selbst fixiert. So kann die katholische Kirche ihre Dogmen als Ausdruck und Niederschlag der in der Kirche sich explizierenden Lebensmacht des Christentums betrachten, und ebenso kann der Protestantismus die Bibel lediglich als Dokument der historischen Vorgänge betrachten, in denen sich diese Offenbarungsmitteilung und Kraftausgießung vollzog, und das daher

dauernd das lebendigste Mittel ist, uns mit diesen Vorgängen in Berührung zu bringen. Unter allen Umständen aber bleibt der Gedanke der Theologie auf die absolute Offenbarung als die Grundlage und den Ausgangspunkt der eigenen religiösen Gemeinschaft gerichtet und gewinnt damit nicht bloß ein Fundament und einen Zusammenhalt der Gemeinschaft, sondern auch eine Autorität und Quelle, aus welchen der religiöse Gedanke sich beständig erneuern und erfrischen kann, die aber auch dem freibeweglichen Subjektivismus seine Grenzen setzen. Denn zur Offenbarung gehört stets irgendwie ein Dokument der Offenbarung, aus welchem sie klassisch und maßgebend erkannt werden kann, sei es nun, wie für den Katholizismus, die Bibel und die kirchlich legitimierte Tradition oder, wie für den Protestantismus, die lebendig und innerlich zu deutende Bibel allein. Dieses Dokument aber bildet bei aller etwa möglichen Freiheit seiner Deutung und der Fortentwicklung seiner Konsequenzen doch die Autorität, welche die Religion sowohl für die Gemeinschaftsbildung als für die Überzeugung von der Wahrheitsgeltung ihrer Idee nicht entbehren kann. Daher ist die Anerkennung und Deutung eines solchen Dokuments als Dokument und Träger der Offenbarung der erste Grundbegriff der Theologie.

Das wichtigste Mittel zur Anerkennung dieses Dokuments als Offenbarungsträger ist das Wunder, und so ergibt sich im Wunder ein zweiter methodischer Hauptbegriff der Theologie. Hier ist nun freilich ebenfalls eine sehr äußerliche Auffassung möglich, insofern darunter lediglich die biblischen und kirchengeschichtlichen Wundererzählungen verstanden und diese Wunder als Durchbrechungen der Naturgesetze und damit als Beweise besonderer unmittelbarer göttlicher Lebensäußerung betrachtet werden. Aber in Wahrheit ist das eigentliche und wesentliche Wunder, das die Theologie bedarf, das gegenwärtige und innere Wunder, das von jedermann erlebt werden kann und seinerseits erst die Voraussetzung des Glaubens an weitere Wunder der Vergangenheit und an äußere Naturwunder bildet. Das Wunder der Bekehrung, Erleuchtung, Wiedergeburt, Entsündigung, Seelenbefriedigung, wie es sich in der Berührung mit der Offenbarung, also mit der Kirche oder mit der Bibel oder mit Personen, die vom Geiste der Offenbarung erfüllt sind, stets von neuem vollzieht, ist das

Zentralwunder, die Vergewisserung einer von diesen Trägern ausgehenden göttlichen Kraft, die, in den bloß natürlichen, schwachen, sich selbst überlassenen Menschen eingreifend, ihn in Berührung bringt mit Gott. Daß etwas Übermenschliches über den Menschen komme und ihn aus den Schranken menschlicher Unkraft und Unreinheit, aus dem Allzumenschlichen befreie, das charakterisiert die Offenbarungsträger als Träger wirklicher, wahrer und geltender Offenbarung, das gibt dem Bedürfnis nach geltender Wahrheit erst die klare Befriedigung und das entscheidende Mittel des Beweises. Freilich wird dies Wunder wieder nur für die eigene Religion anerkannt genau wie die Offenbarung, während die Wunder anderer Religionskreise früher den Dämonen zugeschrieben wurden und heute der rationalistischen Kritik preisgegeben werden. Daß von hier aus dann die Geneigtheit besteht, das innere Wunder sich auch in äußeren Wundern, sei es der Gegenwart oder, wie im Protestantismus, bloß der Vergangenheit, reflektieren zu lassen, daß das äußere Wunder den allem Weltlichen entgegengesetzten Wundercharakter der inneren Selbsterschließung Gottes an die Menschen noch deutlicher und besonders für stumpfe Augen erkennbarer zutage treten läßt, das ist verständlich; ebenso, daß die Geschichtswunder um so zäher als Beweise festgehalten werden, je näher sie mit den Hauptüberlieferungen verbunden sind. Allein alles das ist nicht das Wesentliche an der Sache. Das Wesentliche ist, daß die Richtung auf das Normative und auf die Gemeinschaftsbildung in der Religion den Begriff der Offenbarung und Autorität fordert, und daß wieder der letztere Begriff in irgendeiner Form den des Wunders fordert, und handelte es sich auch nur um das Wunder des religiösen Gefühls und der religiösen Überzeugung selbst. Nur am Fühlbarwerden eines solchen Wunders ist die Offenbarung erkennbar, und nur auf Grund des Glaubens an eine in die Welt sich hineinsenkende Selbsterschließung und Offenbarung der den Menschen ewig verborgenen Gottheit gibt es normative und gemeinschaftsbildende religiöse Überzeugung.

Damit entsteht dann freilich schließlich auch die Aufgabe, das Verhältnis der eigenen normativen Religion zu den fremden Religionen zu bestimmen, von denen die Geschichte erzählt oder die in der Gegenwart mit der eigenen im Kampfe

stehen. Und es ist das nicht bloß ein rein theoretisches Interesse, sondern auch eine praktisch notwendige Theorie, die die Unterlage für die nie rastende Propaganda und Mission bilden muß. Damit ergibt sich eine dritte Gruppe theoretischer Grundbegriffe, die Theorie von der relativen Wahrheit und relativen Unwahrheit der fremden Religionen. Viele begnügen sich freilich damit, durch den Aufweis des Wundercharakters der Offenbarung zugleich alles, was außerhalb dieses Wunderbeweises liegt, als bloß menschlich, natürlich, schwach und irrtumsfähig erwiesen zu haben, also durch die grundlegende Wundertheorie nicht bloß die Göttlichkeit der eigenen Religion, sondern auch die Ungöttlichkeit aller anderen bewiesen zu haben. Wenn etwa der Gedanke der Erbsünde sehr stark angespannt wird, dann kann alles Außerchristliche damit ohne weiteres auch als bloß menschlich und sündhaft erwiesen zu sein scheinen. Allein das ist angesichts der wirklichen Geschichte mit ihren zahlreichen Berührungen zwischen israelitisch-christlicher und nichtchristlicher Religion und mit den zweifellos auch fremden Religionen eignenden großen und reinen religiösen Gedanken nicht in voller Strenge durchzuführen. Es ist vielmehr nötig, diese relativen Wahrheitsmomente und Analogien fremder Religion sympathisch anzuerkennen und zu würdigen, dabei aber freilich den absoluten Offenbarungscharakter der eigenen Religion nicht zu gefährden. Das ist dann möglich, wenn die Theorie der Offenbarung ergänzt wird durch die Theorie einer Uroffenbarung, welche von der Menschheit verloren und verdunkelt wurde, die aber fortwirkt in den Wahrheitselementen der fremden Religionen und die in voller Reinheit erst durch das Wunder einer neuen, unmittelbaren göttlichen Selbsterschließung wiederhergestellt und zur Wirkung gebracht werden konnte. Diese Theorie einer von der Uroffenbarung herabsteigenden Devolution und einer sie wiederaufnehmenden oder fortführenden Neuoffenbarung kann den Urstand so sehr als möglich kindlichen Lebensbedingungen der Urmenschheit anpassen und kann die fremden Religionen mit der weitgehendsten Sympathie würdigen. Aber ihre Grundbegriffe bleiben doch das Merkmal einer eigentlich theologischen Anfassung des religionsphilosophischen Problems; sie sind das unentbehrliche Korrelat des ganzen Offenbarungs-, Autoritäts- und Wunderbegriffes.

In diesem Sinne sind die Grundbegriffe für die Auffassung von der Religion durch die konservative oder überlieferungstreue Theologie des 19. Jahrhunderts ausgebildet worden. Indem diese Theologie in ganz Europa die mit der modernen Religionsphilosophie sich vermischende Theologie der Aufklärung und des deutschen Idealismus wieder ablöste, muß sie das neben äußeren Umständen doch auch einer inneren irgendwie beschaffenen Notwendigkeit des religiösen Gedankens selbst mit verdanken. Welche wissenschaftliche Vorzüge auch die moderne religionsphilosophische Theologie besitzen möge, sie geht doch auch ihrerseits von dieser spezifischen Theologie aus, und es müssen in ihr gewisse der lebendigen Religion angehörende Grundzüge liegen, die keine Religionsphilosophie übersehen darf.

Hier ist nun das erste, daß sie die Bildung einer persönlichen religiösen Überzeugung, die Ergreifung einer geltenden Wahrheit mit allem Nachdruck als den Willen der Religion geltend macht. All der relativistischen Zerflossenheit der Gegenwart hält sie dieses Ziel unermüdlich entgegen, und darauf, daß sie dieses Bedürfnis sowohl weckt als befriedigt, beruht ihr ungeheurer Einfluß auf das Denken auch der heutigen Menschen. Dabei stellt sie ferner für die Gewinnung der persönlichen religiösen Überzeugung eine weitere fundamental wichtige Frage, die Frage, ob diese Überzeugung lediglich eine rein individuelle Überzeugung von beliebigster Verschiedenheit sein könne, oder ob sie immer im Zusammenhang mit den großen historischen Mächten der religiösen Geschichte und Gemeinschaftsbildung stehen und durch diesen Zusammenhang die nötige Tiefe und Kraft und die nötige organisatorisch-soziale Wirkung erlangen müsse. Sie zwingt zu einer Entscheidung zwischen dem Prinzip des absoluten und unbedingten religiösen Individualismus, oder dem des Anschlusses an die positiven historischen Mächte und Gemeinschaften. Indem sie aber das tut, stellt sie schließlich das wichtige Problem des Unterschiedes und Verhältnisses von Volksreligion und Bildungsreligion. Die Volksreligion existiert überall nur als historische Gemeinschaftsreligion und bedarf der anschaulichen Autorität, der pietätvollen Tradition, des Generationen umfassenden Gemeingefühls, der Verankerung in einem grundlegenden Offenbarungsgedanken. Das beweist alle Er-

fahrung und liegt in der Natur der Sache, da nur auf diesem Wege starke Gemeingefühle und Massenüberzeugungen zustande kommen können. Aber anderseits ist diese Volksreligion zugleich der Boden für eine Bildungsreligion, welche die gegebenen religiösen Ideen in allerhand Zusammenhänge umfassenderen Denkens führt, sie zur Wissenschaft in Beziehung setzt und dabei ganz natürlich eine unbegrenzbare Mannigfaltigkeit individueller religiöser Auffassungen hervorbringt. Dabei aber ist beides schwer gegeneinander abzugrenzen. Bei einer wissenschaftlich stark durchsetzten Kultur wird auch die Volksreligion nach wissenschaftlicher Klärung und Beseitigung wissenschaftlicher Anstöße verlangen, anderseits wird die Bildungsreligion sich von den Wurzeln der Volksreligion nie ganz entfernen dürfen, wenn sie religiöse Kraft und gemeinschaftbildenden Trieb behalten will. Dieser Sachverhalt stellt der Theologie gerade ihre wesentliche Aufgabe. Sie vermittelt zwischen den der Volksreligion unentbehrlichen objektiv-gemeinschaftlichen Elementen und den aus der wissenschaftlichen Beeinflussung der Religion stammenden subjektiv-individualistischen Zurechtlegungen. Indem sie sich aber diese Aufgabe stellt, behauptet sie ein Interesse, das die Religionsphilosophie nicht übersehen darf, sondern von ihr in einer wissenschaftlich umgewandelten Form übernehmen oder, wenn sie das nicht selbst will, einer wissenschaftlichen Theologie überweisen muß, der sie anheimgibt, mit dieser letzten Frage auf ihre Weise fertig zu werden. Sie muß selbst in ihren letzten Zielen zur Theologie werden oder den Raum für eine auf ihr sich erbauende Theologie schaffen, die der unerläßlichen Frage nach dem Gelten-Sollenden gerecht wird.

Bleiben aber diese Fragestellungen in Geltung, so bleiben auch die mit der Anerkennung der historischen Gemeinschaftsreligion eng verbundenen Grundbegriffe der Offenbarung, der Autorität, des Wunders irgendwie in dauernder Wirkung, und auch die Religionsphilosophie muß versuchen, diesen in dieser starren Isolierung und Verabsolutierung freilich unhaltbaren Begriffen ihre allgemein menschliche, historisch-psychologische und damit auch sachlich bleibende Bedeutung abzugewinnen. Sie gehören zunächst offenkundig zum Kernbestand aller großen geschichtlichen Religionen. Die Überzeugung von einer irgendwie erfolgenden Offenbarung der an sich verborgenen

und unfaßbaren Gottheit, der ganze Sinn für das Mysteriöse und Irrationale in der Religion, die Gegenwart unmittelbarer Gotteswirkungen, die von dem gewöhnlichen Lauf des Seelenlebens sich unterscheiden, die Objektivität einer gemeinsamen Gebundenheit an grundlegende Offenbarungen: das ist die Seele aller wirklichen geschichtlichen Religion. Die Religionsforschung geht auf Irrwege, wenn sie sich nicht durch diese von aller Theologie formulierten Gedanken auf die spezifisch religiösen Erscheinungen aufmerksam machen läßt. Aber sie sind nicht bloß ein Mittel historischen Verständnisses, sondern sind von Bedeutung auch für alle Gegenwarts- und Zukunftsreligion. Sie bilden zusammen das, was man den Supranaturalismus der Religion nennt: die Theologie bildet nun freilich mit Vorliebe diesen Supranaturalismus als exklusiven Supranaturalismus aus, indem sie mit der Göttlichkeit und Übernatürlichkeit der eigenen Religion zugleich die Menschlichkeit und Natürlichkeit der anderen Religionen beweisen zu können oder zu müssen meint. Dieser exklusive Supranaturalismus, dessen Entstehung und Ausbildung selbst ein äußerst interessantes Problem der Religions- und Dogmengeschichte ist, ist nun freilich durch die Wunderkritik des 18. Jahrhunderts für die Wissenschaft für immer gestürzt. Aber sozusagen als inklusiver Supranaturalismus, das heißt, als Anerkennung der Offenbarung und des Wunders in aller Religion überhaupt bleibt er ein dauernder Gegenstand der Religionsphilosophie. Will sie den Forderungen der lebendigen Religion irgend gerecht werden, so wird sie die Irrationalität aller Gottesbegriffe, das unbegreifliche Mysterium göttlicher Mitteilung an die Seele, die grundlegende Gemeinschaftssammlung durch Inspiration der Propheten und Stifter anerkennen und die Wertabstufung der verschiedenen Offenbarungen und Gemeinschaftskreise zu ihrem Hauptziel machen müssen. Der Glaube an die Ersetzung der geschichtlichen Religionen durch einen rationalen, für alle evidenten Gottesbegriff gehört einer abgelaufenen Periode der Religionsphilosophie an. Alle „Vernuftreligionen", wie sie die griechische und die moderne Aufklärung hervorgebracht hat, haben dieses Ziel der Evidenz nicht erreicht und haben sich als tatsächlich bedingt erwiesen durch den historischen Zusammenhang der positiven Religionen, aus denen sie jeweils hervorgewachsen

sind. Das Denken leistet eben immer nur Kritik und Umbildung der Religion, aber nie deren Erzeugung. Alle Erzeugung ist vielmehr an die Anerkennung von Offenbarung und Autorität gebunden. Dadurch wird die Religionsphilosophie zu einer erneuten Auseinandersetzung mit dem religiösen Supranaturalismus genötigt, und hier bleibt ihr nur entweder die Begründung einer prinzipiellen religiösen Skepsis oder die Freigebung eines absoluten Individualismus persönlicher religiöser Überzeugungen oder der Anschluß und die Fortbildung der großen historischen Offenbarungsreligionen, die sie in dem berechtigten Kerne ihres religiösen Supranaturalismus würdigen und unter denen sie vergleichend Stellung nehmen muß. In all diesen Fragen aber hat ihr die Theologie vielfach vorgearbeitet. Andrerseits kommt ihr hierin auch die Entwicklung eines breiten Zweiges der modernen Psychologie entgegen, die das Problem der Neu-Entstehung psychischer Kräfte ohne monistische Vorurteile und die in der positiven Religion eine so große Rolle spielenden sogenannten okkulten Phänomene ohne materialistische Vorurteile untersucht.

III.

Grimm, J., Deutsche Mythologie. 1835.
Lagarde, P. de, Deutsche Schriften. 1886.
Jastrow, Morris, The study of religion. London 1901.
Jordan, Comparative religion. Edinburgh 1905.
Farnell, The evolution of religion. London 1905.
Tiele, C. P., Grundzüge der Religionswissenschaft. 1904.
— Einleitung in die Religionswissenschaft. 1899 u. 1901.
Müller, Max, Natürliche Religion. 1890.
— Physische Religion. 1892.
— Anthropologische Religion. 1894.
— Theosophie oder psychologische Religion. 1895.
Vierkandt, A., Naturvölker und Kulturvölker. 1896.
Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte[2]. 1897.
Jevons, Introduction to the history of religion. London 1896.
Réville, Prolégomènes de l'histoire des religions. Paris 1881.
Goblet d'Alviella, Introduction à l'histoire générale des religions. Bruxelles 1887.
Tylor, E. B., Primitive Culture. 1871.
— The early history of mankind. 1878.
Lang, Andrew, Myth, Ritual und Religion. London 1887.
Usener, H., Mythologie, Archiv f. Relig.-Gesch. 1904.
Rohde, E., Psyche[2]. Tübingen 1901.
Dieterich, A., Eine Mithrasliturgie. 1904.

Der natürliche Mangel der Theologie ist, daß sie den anderen Religionen keine gründliche Berücksichtigung um ihrer selbst willen zuteil werden läßt. Es ist aber selbstverständlich, daß ein wirkliches Verständnis der Religion nur möglich ist, wenn die verschiedenen Religionen völlig unparteiisch und rein historisch studiert werden. Ein solches Studium hat die Enge des mittelalterlichen Horizontes und der normative Geist der Theologie bis zum 18. Jahrhundert verhindert. Erst mit dem Zeitalter Lockes und des englischen Psychologismus beginnt die ernstliche Heranziehung fremder Religionen, Gesellschaftszustände und Moralbegriffe, zunächst freilich vor allem mit der Tendenz, die Alleinherrschaft abendländisch-kirchlicher Dogmen zu brechen. Daraus entwickelte sich aber in dem sympathetisch alles Menschliche nachempfindenden Geiste Herders auf dem Umweg über eine Menschheitsgeschichte der Kunst und Literatur eine allgemeine Religionsgeschichte. Der damit gegebene Anstoß wurde aufgenommen von der Philologie, die durch die Entdeckung des Sanskrit und dann der Zendsprache ihren Horizont zur vergleichenden Philologie entwickelte. Mit der vergleichenden Sprachwissenschaft wurde die vergleichende Mythologie und Sagenkunde geboren. Durch die Arbeit der Brüder Grimm entstand ein neues Verständnis der Volkskunde und Sagenüberlieferung, das aus den heutigen Resten und aus der Sprachgeschichte die Zustände des Altertums und damit der alten Religionsstufen herauslas. Mit der Veröffentlichung des Rigveda gab dann Max Müller der Forschung eine weitere starke Anregung. Götternamen und Mythen, die bei der arischen Familie vielfache Ähnlichkeit zeigten, sollten mit Hülfe der Sprachgeschichte und ihrer genetischen Verwandtschaft in ihrer ursprünglichen Bedeutung erkannt werden, und aus dieser Wortbedeutung sollte dann der Mythus als kindliche, sinnbildlich-allegorische Deutung von beseelten Naturvorgängen erschlossen werden. Daneben entstand eine andere Schule, welche von der Anthropologie ausging und von Beobachtungen an den heutigen Wilden die Urformen menschlichen Denkens und menschlicher Kultur zu gewinnen suchte, eine Methode, welche mit der darwinistischen Theorie der survivals und revivals als der Erkenntnismittel für die verlorenen Urformen eng zusammenhing. Hier wurde die Spracherklärung absichtlich zurückgestellt und statt

dessen alles Tatsächliche und Stoffliche gesammelt, was mit der Religion irgendwie zusammenzuhängen scheinen konnte. Nicht sowohl eine angebliche poetisch-symbolisierende Sprache, sondern das spezifisch animistische Kausaldenken der Primitiven sollte hier den Schlüssel der Deutung geben. Es sind vor allem englische und amerikanische Gelehrte, wie Tylor, Andrew Lang, Frazer, Jevons, die hier die Bahn gebrochen haben, wobei freilich die positivistische Religionstheorie der Erklärung der Religion aus dem vorpositivistischen, urmenschlichen Kausaldenken anthropomorpher Naturbetrachtung eine sehr große Rolle spielte und die Psychologie des eigentlich Religiösen vielfach vernachlässigt wurde. Aber immerhin empfing die Entstehung der aller religiösen Vorstellung zugrunde liegenden großen Urbildungen von hier aus eine wertvolle spezifisch-ethnologische und primitiv-psychologische Beleuchtung. Diese Studien hatten aber dann wieder eine außerordentlich fruchtbare Rückwirkung auf die Philologie der indischen, semitischen und abendländischen Sprachgebiete. Die Archäologen fanden durch die Schliemannschen Entdeckungen und noch deutlicher gegenwärtig in den kretischen Grabungen das Bindeglied der antiken Kultur und der primitiven, von der Ethnologie geschilderten Zustände, und damit begann eine neue mit der Ethnologie verbundene Forschung über griechische Religion und Kultur, die in den Arbeiten Erwin Rohdes und Hermann Useners bereits die großartigste Entfaltung gefunden hat. Für das semitische Gebiet erschlossen die Untersuchungen von Robertson Smith, Wellhausen und Goldziher den gleichen Weg, die indische Urreligion behandelt in gleicher Weise ein klassisches Werk von Oldenberg. Wichtige neue Antriebe dürfen für diese gesamte Forschung wohl von einer wissenschaftlichen Verwertung der babylonischen Grabungen noch erwartet werden.

Durch diese Forschungen kam eine neue Disziplin von höchster Bedeutung für die Religionsphilosophie, die allgemeine Religionsgeschichte auf ethnologischer und philologischer Basis, zustande. Sie hat freilich in dem offiziellen Betriebe der Wissenschaft in Deutschland noch keine Anerkennung gefunden; hier bleibt es bei der rein literarischen Existenz und bei einem „Archiv für Religionswissenschaft“ als Sammelstelle. England hat in den Hibbert- und Gifford-

Lectures wirksame Institutionen, die uns bereits eine Reihe hervorragender populärer Zusammenfassungen dieser Studien gebracht haben. In Frankreich hat der Staat an der École des hautes études eine Sektion für Religionsgeschichte eingerichtet und bietet die Stiftung eines Lyoneser Kaufmanns im Musée Guimet mit seinen „Annales du Musée Guimet" und seiner „Revue de l'histoire religieuse" einen festen Mittelpunkt. In Holland hat der Staat die bisherigen theologischen Fakultäten in religionswissenschaftliche und religionsgeschichtliche verwandelt, an welche die Theologie nur in Gestalt theologischer Seminare sich angliedert. In Amerika erkämpft die neue Disziplin sich allmählich Boden an den Universitäten und wird von ihren Vertretern sogar der Unterricht in ihr an den Colleges verlangt, die ja einen offiziellen Religionsunterricht nicht kennen. Unter diesen Umständen fehlt es auch nicht an Werken, welche die Ergebnisse der Disziplin in allgemeinen Untersuchungen vorlegen und ihre Bedeutung für das Verständnis der Religion feststellen. Hierfür hat vor allem Max Müller in zahlreichen Werken mit immer stärkeren Zugeständnissen an die Ethnologie gewirkt, dann der unermüdliche Holländer Tiele und die beiden Réville. Die deutsche Wissenschaft hat — doch nicht ohne Heranziehung von auswärtigen Gelehrten — das beste Lehrbuch der Disziplin hervorgebracht. In einzelnen Artikeln leistet die Encyclopaedia Britannica Vorzügliches. Unter dem Eindrucke all dieser Leistungen und des historischen Geistes, dem diese Disziplin selbst entsprungen ist, hat schließlich auch die historisch-exegetische Theologie, das heißt, die Erforschung des Alten und Neuen Testamentes sich einer religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise zugewendet, die gerade an der großen Religionsmischung, in deren Mitte das Christentum sich bildet, eines der großartigsten und für die religionsgeschichtliche Methode typischen Probleme hat.[1]

Die Schwierigkeiten, die einer so verschiedene Kenntnisse fordernden und so ungeheuren Stoff umfassenden Disziplin entgegenstehen, sind selbstverständlich. Doch hat der tiefe Eindruck, der bereits von ihrem jetzigen Stande ausgeht, und eine große Zahl vortrefflicher Leistungen, die uns die Dinge in einer neuen Beleuchtung zu sehen zwingen, die akade-

[1] Vgl. W. Wrede „Vorträge und Studien", Tübingen 1907.

mischen Untersuchungen über ihre Daseinsberechtigung überflüssig gemacht. Es kommt daher in der Tat auch nicht auf die Durchführbarkeit einer wirklichen Universalgeschichte der Religion an, vielmehr kann hier gewiß nur der fachmäßige Kenner der Philologie und Archäologie eines bestimmten Kreises etwas Gründliches leisten. Allein jede solche Einzeldarstellung steht doch unter allgemeinen Gesichtspunkten, die nur von einer Vergleichung im ganzen aus gewonnen werden können und die von der Einzelforschung dann wieder rückwirkend beeinflußt werden. Diese allgemeinen Gesichtspunkte sind nun aber, indem sie das konkrete Leben erleuchten, von hoher Bedeutung für die Religionsphilosophie.

Grundlegend ist hier die Abwendung von allen Wahrheitsfragen, die wohl für die persönliche Überzeugung des Forschers ihre Geltung haben mögen, die aber in die Sammlung und Auffassung der Tatsachen in keiner Weise hineinwirken dürfen. Deshalb ist auch prinzipiell alle Spekulation und alle Metaphysik von der Aufsuchung, Schilderung und Auffassung der verschiedenen Gedanken über das Göttliche mindestens zunächst völlig fernzuhalten. Gerade diese Fernhaltung erschließt erst den Blick für die wirkliche konkrete Religion, welche von Hause aus mit diesen Spekulationen nichts zu tun hat. Soweit sie in Betracht kommen, sind sie jedenfalls nur als Größen zu betrachten, die den religiösen Gedanken tatsächlich vielfach mitbestimmen. Der historisch geschulte Blick und Takt darf sich zutrauen, die religiösen Erscheinungen als solche zu erkennen; überdies soll er sich stets auf das möglichst Objektive, auf Tatsachen, auf gegebene Vorstellungen, Handlungen, Kulte, Organisationen und eben um dieser Objektivität willen möglichst auf typische und kollektive Erscheinungen richten. Dabei hält man den Umkreis der Erscheinungen eher zu weit als zu eng, um bei diesen zunächst meist sehr fremdartigen Gebilden nichts zu übersehen. Eben deshalb wendet sich das Interesse auch ab von der Religion der Gegenwart und ihren komplizierten Lebensverhältnissen, weil hier von der verwickelten Kultur die naive Objektivität der Religion meist gestört ist und unkontrollierbare individualistische Mischungen fast immer auch die Wahrheitsfrage und Wertbeurteilung heranziehen. Statt dessen sucht man lieber die von der Volkskunde aufgezeigte Fort-

dauer primitiver Religion in der Gegenwart und die in höheren Kulturreligionen fortwirkenden Urformen, in denen die historische Vorbedingung auch der höheren Religionen liegt und die die frische Anschaulichkeit und Konkretheit des religiösen Gedankens noch erkennen lassen. Die primitiven Religionen bilden Grundlage und Erklärungsmittel auch für alle verwickelteren Formen und bilden den stets fruchtbaren Schoß aller religiösen Neubildung, den Untergrund, der unter allen höheren Religionen fortdauert. So wird die große Entdeckung gemacht, daß der Ur- und Grundstock aller Religion in Sprache, Vorstellung, Kultus von der primitiven Psyche gebildet worden ist. Was auch immer die späteren Religionsbildungen hinzugebracht oder weggetan haben mögen, sie arbeiten an einem uralten Grundkapital der Menschheit.

Aber die Tatsachen sollen nicht bloß gesammelt und festgestellt, sondern auch gedeutet werden. Diese Deutung ist die Aufgabe der historischen Sozialpsychologie. Es handelt sich dabei für eine Forschung, die wesentlich noch unter dem Eindruck jener Entdeckung steht, in erster Linie um die Deutung jenes Grundstockes. Es ist eine Kollektiv- oder Sozialpsychologie der Primitiven, die in gleicher Weise auch für die Erforschung der Urformen von Gesellschaft, Staat, Wirtschaft, Moral und Kunst in Betracht kommt, und die nicht einzelne Persönlichkeiten nachempfinden, sondern typische Kollektiverscheinungen erklären soll. Überall lebt hier die Menschheit von den Schöpfungen der Urpsyche, und so sind die ältesten Gestaltungen eben auch aus dem Wesen der Urpsyche zu verstehen. Das religiöse Denken und Handeln ist aus dem allgemeinen Denken und Handeln und seinen leitenden Voraussetzungen zu verstehen, und nur so versteht man sowohl Emporbildung als Zurückartung des religiösen Lebens. Dabei leugnet diese Forschung durchaus nicht, sondern betont es vielmehr geradezu, daß in den höheren Religionen die Individualität von Propheten und Stiftern die führende Bedeutung hat und daß deren Erforschung und Nachempfindung die eigentliche Krone der Religionsgeschichte ist. Aber auch diese individuelle Frömmigkeit erwächst aus dem Erbschatz und kleidet sich in seine umgebildeten Formen, und insbesondere in der Heroisierung, Divinisierung oder Glaubensverherrlichung dieser Offenbarungsträger treten alte mythische

Gedanken zu neuer Verwertung hervor. Freilich ist bis jetzt in der Erforschung solcher Persönlichkeiten noch nicht viel geleistet. Noch haftet das Interesse überwiegend an den Primitiven und sucht daher die Erforschung der großen Emporbildungen mehr den Zusammenhang als den Gegensatz gegenüber den Primitiven, wozu die Abneigung gegen die bisherige theologische und philosophische Deutung dieser Vorgänge ihr Teil beiträgt.

Handelt es sich so vor allem um die Psychologie des primitiven Menschen und die erste Bildung der Grundformen religiösen Denkens, so ist damit gesagt, daß diese Psychologie in erster Linie nach den allgemeinen Formen und Gesetzen suchen muß, in denen sich jenes Denken bewegt und die das Gemeinsame in der ungeheuren Masse des Tatsächlichen sind. Sie ist in der Tat wesentlich vergleichende Religionsforschung, die in Mythus und Kultus die primitiven Grundformen finden will, die in allen lokalen Verschiedenheiten doch eine typische Regelmäßigkeit zeigen. Die psychologischen Grundgesetze der primitiven Religionsformen, die Formenlehre der Mythologie und des Kultus bilden das eigentliche Ziel. Und da diese Formen sämtlich gewisse Bewegungstendenzen und typische Veränderungen zeigen, so gehört zu dieser Formenlehre auch die Lehre von ihren typischen Entwicklungen. Aus der Vergleichung paralleler Verläufe auf verschiedenen Religionsgebieten, aus der Einsicht in die Gleichartigkeit der Reaktionen auf Veränderungen des allgemeinen Lebens, aus Ähnlichkeiten in Emporbildung und Rückbildung wird eine Biologie und Morphologie der Religionen erschlossen, die wie die somatische Biologie die einzelnen Erscheinungen möglichst kontinuierlich verknüpft und diese kontinuierlichen Verknüpfungen unter allgemeine Regeln oder Entwicklungsgesetze zu bringen sucht. Auch von dieser Tendenz aus erklärt sich das Zurücktreten der höher entwickelten, subjektiveren und vor allem der gegenwärtigen Religion. Denn von diesen komplizierteren Gebilden sind solche Formen und Gesetze sehr viel schwerer zu abstrahieren, und umgekehrt tritt in den primitiven Religionsbildungen das individuelle religiöse Leben teils mehr zurück, teils bleibt es bei dem Mangel von Äußerungen unerkennbar und stellt so dem generalisierenden Bestreben geringere Hindernisse entgegen.

Mit diesen Schlüsseln ausgerüstet, kehrt die Forschung dann wieder zu den einzelnen Religionsgebieten zurück, indem Analogie und Entwicklungsgesetze uns hier die Lücken der Überlieferung zu füllen, die zerstreuten Tatsachen zu deuten und zu ordnen befähigen. Da kann dann auch die Individualität der einzelnen Religionsgebiete zu ihrem vollen Rechte kommen. Nur wird hier die Darstellung sich auf solche beschränken, die einem größeren Umkreis und einer länger dauernden Kulturentwicklung angehören, da nur solche von historischer Bedeutung sind. Hier aber wird man dann nicht bloß ein festes Ganzes religiöser Bildungen suchen, sondern zugleich die typischen Stadien, in denen die Umbildung des religiösen Urerbes verläuft, dessen allmählichen Zerfall herbeiführt und neue religiöse Bildungen aus diesem Zerfall hervorzubringen strebt. Von hier aus wird man dann insbesondere auf die Bedeutung dieser Zerfallserscheinungen und auf die damit eintretenden Mischungen der Religionen hingeführt. Diese Mischungen sind der naturnotwendige Boden der Neubildungen einer höheren Ordnung der Religionen, und eines der hauptsächlichsten Probleme dieser Art ist die Entstehung des Christentums auf einem solchen Boden des Zerfalls und der Mischungen. Wenigstens erkennt ein Forscher wie Tiele die Erforschung der Entstehung dieser höheren Ordnung der Religionen aus dem Zerfall des von der primitiven Religion ausgehenden Religionswesens kultivierter Völker als eine Hauptaufgabe an, und das deutsche Archiv für Religionsgeschichte erklärt neben der Erforschung des ungeheueren Stockes der primitiven Religion die der Entstehung des Christentums als das zweite Zentralproblem. Doch ist für den Kern dieser Aufgabe, für den Aufweis dessen, worin die Natur dieser höheren Ordnung besteht, mit den bisherigen Kategorien der reinen Religionsgeschichte, wie sie bis jetzt vorwiegend am Material der Primitiven ausgebildet worden sind, weder auf christlichem noch persischem, indischem oder islamischem Gebiete viel geschehen. Das Bedeutendste sind bis jetzt hier die Forschungen von Robertson Smith und von Wellhausen über die Propheten geblieben.

Die grundlegende und entscheidende Bedeutung dieser Arbeit für die Religionswissenschaft bedarf keines Wortes mehr. Wer die Religion verstehen und beurteilen will, muß

vor allem ihre natürliche und ungebrochene Wirklichkeit kennen. Allein daß sie die Religionswissenschaft mit sich überhaupt erschöpfe — was oft behauptet wird —, das wird ihr nicht zugestanden werden können. An sich und zunächst ist die Absicht dieser Arbeit rein historisch, „sie besteht in dem beständigen Aufachten auf den geschichtlichen Zusammenhang jeder einzelnen religiösen Erscheinung; wir fragen immer wieder: warum ist sie gerade an diesem Punkte der Geschichte entstanden und an keinem anderen? Was mußte vorhergehen, daß sie so werden konnte, wie sie vorliegt? Wie pflegen überhaupt solche Erscheinungen zu werden? So sind wir erfüllt von der begeisternden Ahnung der unendlichen Weite und Fülle der Welt, wo ein Schlag tausend Verbindungen schlägt, wo alles Frucht ist und alles Samen." Allein mit diesen rein historischen Begriffen und Interessen sind nun doch naturgemäß stets auch solche verbunden, die nicht rein historisch sind und dies überhaupt nie sein können, die aber bei solcher unklaren Mischung mit rein historischen Begriffen nicht zu ihrem richtigen Sinne und ihrer ihnen zukommenden Bedeutung gelangen. Und indem sie in ihrer Bedeutung verkannt sind und nicht in ihrem wirklichen Sinne die historische Forschung leiten und befruchten können, bleibt diese selbst an wichtigen Punkten unsicher oder geht sie geradezu fehl.

Es ist eine Untersuchung, die sich nur an historische Erscheinungen und deren Verknüpfung hält und darüber nichts ausmacht, was Religion denn eigentlich ist, welche Erscheinungen primär religiös und welche nur sekundär oder gar tertiär religiös sind oder am Ende überhaupt mit der Religion nichts zu tun haben. Die Dokumente der primitiven Religion reden über die eigentliche religiöse Empfindung nichts und können zum Reden erst gebracht werden, wenn sie etwa aus einer Hineindeutung gegenwärtiger religiöser Empfindung lebendig gemacht werden. Wird dies letztere aber unterlassen, dann klafft eine Kluft zwischen dem großen, in prähistorischen Jahrtausenden gebildeten Grundstock der Religion und der Gegenwartsreligion, die durch nichts ausgefüllt werden kann. Dann ist entweder die primitive Religion noch keine Religion oder die Gegenwartsreligion keine Religion mehr. Dann erscheint die Religionsgeschichte der großen Nationalkulturen wie ein allmählicher Zerfall der alten und eigentlichen Religion,

und über den religiösen Charakter der Neubildungen ist nichts zu sagen, als daß man in ihnen möglichst die Fortdauer der alten mythischen und kultischen Elemente aufweist und sich damit ganz wesentlich an die äußeren Formen der Religion hält. Es ist unmöglich, Religionsgeschichte zu treiben, ohne eine klare Vorstellung von dem zu besitzen, was Religion wirklich ist; das aber kann man nicht sagen, ohne in psychologische, erkenntnistheoretische und metaphysische, das heißt, in eigentlich religionsphilosophische, Forschungen einzutreten. Die Religionsgeschichte kann die Religionsphilosophie noch so sehr zu befruchten oder geradezu zu fundamentieren beanspruchen, ersetzen kann sie sie nicht. Versucht sie das, dann treten auch die unausbleiblichen Mängel ein, die Unmöglichkeit zwischen religiösen und nichtreligiösen Erscheinungen zu unterscheiden, die Gefahr, die Religion aus den rohesten und entartetsten, äußerlichsten und zufälligsten Erscheinungen zu deuten, die hoffnungslose Trennung der mythisch-kultischen Religion von der mit allen Rätseln der Metaphysik zusammenhängenden individualisierten Überzeugungsreligion, die Unfruchtbarkeit in der Erforschung der Religionen höherer Ordnung, der Propheten und Stifter, deren religiöses Bewußtsein eben nur von einem vertrauten Erforscher der Gegenwartsreligion verstanden werden kann. Mythos und Kultus mögen aufs engste mit dem animistischen Denken der Primitiven zusammenhängen. Aber der Mythos an sich ist noch nicht Religion, und auch der Kultus geht oft in primitive Technik ununterscheidbar über. Das religiös Wesentliche muß in etwas liegen, was in Mythos und Kultus investiert ist, aber nicht notwendig in jedem Mythos und in jedem kultähnlichen Handeln enthalten zu sein braucht. Es wird vom mythischen Denken nur besonders leicht aktualisiert und zu Göttergebilden und Kulthandlungen konkret gestaltet, ist aber selbst Gegenstand der Psychologie der Religion und nicht bloß einfach Gegenstand der Psychologie des primitiven animistischen Kausaldenkens.

Eine ähnliche Schwierigkeit entsteht von einem anderen Punkte aus. Die „Entwicklungsgesetze" der Religion lassen sich allerdings rein historisch und phänomenologisch aus den Gleichartigkeiten und aus der Kontinuität der Verläufe feststellen. Aber das sind dann eben auch nur Gleichartigkeiten

und Kontinuitäten des jedesmaligen Verlaufes, die gleicherweise bei Emporbildungen, Rückbildungen und Fortdauer des Grundstockes stattfinden. Von einem Gesetz der Stufenfolge in der Emporbildung oder etwa einem Gesetz der Aufsaugung der Religion durch die allgemeine Kulturentwicklung ist dabei nicht die Rede. Man redet von „höheren“ und „tieferen“ Stufen. Woran aber wird dieser Wertunterschied festgestellt und gemessen? Ist lediglich das Spätere und Verwickeltere dadurch von selbst das Höhere? Oder wenn die höhere Reihe lediglich durch die breitere Verbindung mit der allgemeinen Entwicklung, der gesteigerten und umfassenderen Kultur, gemessen wird, dann liegt das Kriterium in der Kultur und nicht in der Religion, dann liegt der Grund der Entwicklung außerhalb der Religion und nicht in ihr, dann ist die Religion selbst kein von sich aus entwicklungsfähiges Prinzip, dann ist die Entwicklung der Religion ihre Selbstaufhebung. Das aber schließt in sich eine Beurteilung des Wahrheitswertes der Religion, die letztlich doch nur auf metaphysisch-erkenntnistheoretischer Verwerfung der Religion und auf einer ebenfalls philosophisch begründeten Wertung der Kultur und ihrer Stufen beruht. Gibt es aber eine Entwicklung des religiösen Gedankens selbst, dann muß das „höher“ oder „tiefer“ aus der eigenen inneren Logik des religiösen Gedankens selbst begründet werden können, und dann muß in der Religion selbst eine innere Bewegung und Triebkraft aufgezeigt werden. Das aber kann man nur, wenn man eine Vorstellung von dem Wesentlichen der Religion aus ihrer eigenen Analyse gewonnen hat, und eine solche gibt es in erster Linie nur an der Gegenwartsreligion. Der einfache Umschlag evolutionistischer Reihen in Wertbeurteilungen ist eine Folge der Denkgewohnheiten des Darwinismus und der Hegelschen Schule. Aber in Wahrheit liegt hier ein Übergang in eine ganz andere Betrachtungsweise als die rein historische vor, der freilich unvermeidlich ist, der aber in seinem besonderen logischen Wesen und seinen Konsequenzen sorgfältig begründet werden muß. Jede solche Begründung aber führt in die Religionsphilosophie. Wir bedürfen einer Philosophie der Religionsgeschichte, welche die wirkliche Religionsgeschichte voraussetzt, aber nicht mit ihr erledigt ist. Sie muß die Wertabstufungen innerhalb der geschichtlichen Entwicklung mit ihren Mitteln feststellen und

setzt dazu jedenfalls auch eine grundlegende Analyse des religiösen Bewußtseins unter dem Gesichtspunkt des Normativen voraus. Nur so entgeht man auch der bedenklichsten Folge der reinen Religionsgeschichte, dem unbegrenzten Relativismus, der doch keine inneren Gründe für seine Unausweichlichkeit vorbringt. Dieser Relativismus muß entweder als notwendig begründet oder durch geschichtsphilosophische Untersuchung überwunden werden. Beides aber liegt nicht mehr im Bereich der reinen Religionsgeschichte, sondern fordert eine prinzipielle Theorie der Religion.

Ein anderes Bedenken entsteht daraus, daß die Religionsgeschichte mit ihrem heute vorwaltenden Interesse an den Primitiven und ihrer Kollektiv-Psychologie entweder eine große Einseitigkeit darstellt oder selbst schon unter dem entscheidenden Einfluß einer philosophischen Religionstheorie steht. Sie will die allgemeinen, gesetzlich faßbaren Grundformen des religiösen Lebens fassen und findet solche aus guten Gründen vorwiegend in der bis heute fortwirkenden Religion der Primitiven. Aber damit ist nur ein Teil der Aufgabe ergriffen. Innerhalb dieser Formen bilden sich die individuellen Religionskreise und innerhalb dieser wieder die individuelle Einzelreligion, deren Besonderes und Wesentliches gerade in diesem Individuellen liegen. Richtet sie aber ihre Aufmerksamkeit auf dieses, so muß sie wieder neben den primitiven Religionen, die überhaupt erst stärker individualisierten historischen Religionen höher einschätzen und sich auf die von ihnen dargebotenen Probleme einer Analyse des religiösen Individuums einlassen. Das aber kann sie nur, wenn sie überhaupt auf die Analyse des heutigen religiösen Bewußtseins und auf all die damit verbundenen Fragen eingeht. Das religiöse Denken ist doch nicht mit dem primitiven Denken identisch, sondern nur in seiner Form durch es bedingt. Dann aber gilt es das Religiöse in diesem religiösen Denken zu erfassen, was unmöglich ist ohne Beiziehung der Gegenwartsreligion. Werden aber erst einmal diese individuellen Gehalte der höheren Religionsbildungen untersucht und mit denen der niederen Stufen verknüpft, dann sind auch die entwicklungsgeschichtlichen Fragen nach dem Wertverhältnis der einzelnen zueinander und nach der Zukunft der Religion nicht mehr fernzuhalten. Nicht als ob die Religionsgeschichte selbst

alle diese Fragen beantworten sollte. Sie muß nur das Recht dieser Fragen anerkennen und kann sich nicht an die Stelle ihrer Lösung durch eine allgemeine religionsphilosophische Untersuchung setzen.

Wo aber die Religionsgeschichte mit voller Klarheit und Bestimmtheit die Unzulässigkeit solcher Fragen behauptet und mit ihren Methoden die einzige Aufgabe der Religionswissenschaft sein will, da ist sie selbst eine Religionsphilosophie. Dann erklärt sie die Religion für eine abgeschlossene prähistorische Erscheinung, von der in die historischen Zeiten nur die Verfallsperioden, die wissenschaftlich infizierte metaphysische Umdeutung und dann schließlich die völlige Auflösung hereinragen. Dann ist ihr die Religion eine abgeleitete Funktion der prähistorischen psychischen Zustände ohne eigenen Kern und Wesen, die ebendeshalb mit diesen Zuständen vergehen kann und muß. Dann ist sie die Äußerung des mythischen Zeitalters, dem das rein wissenschaftliche folgen soll. Das aber ist die Religionsphilosophie des Positivismus, die ihrerseits mit der Erkenntnistheorie und Prinzipienlehre des Positivismus eng zusammenhängt. So sind denn auch viele dieser religionshistorischen Versuche einfach vom Positivismus inspiriert, was natürlich große Verdienste nicht ausschließt, aber doch jedenfalls die Abhängigkeit von prinzipiell philosophischen Betrachtungen einschließt und die Unmöglichkeit einer bloß religionshistorischen Betrachtung dartut.

IV.

American Journal of religious psychology and education, seit 1904. Clark University Press.

Zeitschrift für Religionspsychologie, seit 1907. Halle.

Tröltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie. 1904 (auch Kantstudien, 1904).

Huber, E., Schleiermachers Religionsbegriff. 1901.

Fries, Handbuch der Religionsphilosophie. 1832.

De Wette, Vorlesungen über Religion, ihr Wesen und ihre Erscheinungsformen. 1827.

Koch, E., Die Psychologie in der Religionswissenschaft. 1896.

Marillier, De la rôle de la psychologie dans les études de mythologie comparée. Rev. d'Hist. relig. 32.

Berguer, G., L'application de la méthode scientifique à la théologie. Genf 1903.

Roskoff, Religionswesen der rohesten Naturvölker. 1880.
Coe, George, A., The spiritual life, studies in the science of religion. New York 1900.
Flournoy, Th., Les principes de la psychologie religieuse (auch Archive de psychologie; Genf 1902).
Leuba, Les tendences fondamentales des mystiques chrètiens (Revue philosophique 1902).
James, The varieties of religious experience. London 1902.
— The will to believe, 1897; deutsch. 1899.
Starbuck, E., The psychology of religion. London 1899.
Raoul de la Grasserie, De la psychologie des religions. Paris 1899.
Murisier, E., Les maladies du sentiment religieux. Paris 1901.
Simmel, G., Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion. Z. f. Philos. u. philos. Krit. 1902.
Simmel, G., Die Religion. Frankfurt 1907. (Bd. II der „Gesellschaft".)
Höffding, K., Religionsphilosophie, deutsch von Bendixen. Leipzig 1901.
Windelband, W., Das Heilige (Präludien[2]. 1902).
Fechner, Th., Die drei Motive und Gründe des Glaubens. 1863.
Martineau, J., A study of religion its source and contents. London 1888.
Eucken, R., Der Wahrheitsgehalt der Religion. 1901.
Zeller, E., Ursprung und Wesen der Religion. Vorträge II. 1877.
Claß, G., Untersuchungen zur Phänomenologie u. Ontologie des menschlichen Geistes. 1896.
— Die Realität der Gottesidee. 1904.
Troeltsch, Die Selbständigkeit der Religion (Z. f. Theol. u. Kirche, 1894/95).
Feuerbach, S., Vorles. über das Wesen der Religion. 1846.
Récéjac, E., Essai sur les fondements de la connaissance mystique. Paris 1897.
Münsterberg, H., Grundriß der Psychologie. I. 1901.
Scheler, Die transszendentale und psychologische Methode. 1900.
Windelband, W., Über Willensfreiheit. 1904.
Troeltsch, Psychologie u. Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, Tübingen 1904.

So bleibt eine weitere und die in Wahrheit wichtigste Aufgabe, die Analyse des religiösen Bewußtseins überhaupt als einer Tatsache des menschlichen Bewußtseins. Es ist das ja auch gleich zu Anfang als Ausgangspunkt und Hauptcharakter des heutigen religionsphilosophischen Denkens bezeichnet worden. Dabei versteht sich von selbst, daß diese Analyse vor allem von der gegenwärtigen Religiosität, die wir selbst erleben und daher allein unmittelbar verstehen, ausgeht. Das bedeutet aber um deswillen keine Abhängigkeit von einem bestimmten positivkirchlichen Ausgangspunkt. Denn die Religion der Gegenwart

liegt in so vielen verschiedenen kirchlichen Bildungen vor und hat außerdem so viele freie, kirchlich-indifferente Gestaltungen gefunden, daß schon für die Gegenwartsreligion die Einrechnung einer starken Veränderlichkeit des Ausdrucks sowohl als des inneren Gehalts für die Analyse selbstverständlich ist. Die Gegenwartsreligion hat in diesen verschiedenen Formationen noch den Vorzug, daß sie von gemeinsamen allgemeinen Voraussetzungen der Kultur und des Weltbildes umschlossen ist und daher eine Unterscheidung des Wesentlich-Religiösen von diesen mitwirkenden Bestandteilen leichter erlaubt, und weiter, daß sie in unmittelbar verständlichen und nachfühlbaren Äußerungen der heutigen Sprache vorliegt. Eine weitere Rücksicht auf die Veränderlichkeit des religiösen Bewußtseins bringt das Hereinragen der außereuropäischen Religionen in unseren Horizont mit sich, die ebenfalls im lebendigen Verkehr sich ganz anders erschließen als die stummen oder völlig fremdsprachigen Reste der Vergangenheit oder die das innere Gefühl nicht offenbarenden Mitteilungen der Wilden. Dazu mögen dann freilich auch noch die reichen Anschaulichkeiten der gesamten Religionsgeschichte verwendet werden, aber immer in der Absicht, unter den fremdartigen, oft bloß aus der primitiven Weltanschauung stammenden Formen das Wesentlich-Religiöse, das mit unserer Empfindung irgendwie Vergleichbare, herauszufinden. Unter diesem Gesichtspunkt ist es geradezu eine besondere Aufgabe der anthropologischen Religionsforschung, neben den psychologischen Zusammenhängen mit der Geistesverfassung der Primitiven doch in ihrer Religion vor allem auch das Religiöse herauszufühlen, eine Aufgabe, die auch von Forschern wie Jastrow, Marillier, Roskoff, James anerkannt ist, aber bei der Fremdheit jener Welt und ihrer gerade am Hauptpunkt unvollständigen Kenntnis sehr schwierig ist. So kommt es zu jenen Untersuchungen, die als Untersuchungen über das „Wesen der Religion" bekannt sind. Freilich wäre es hier von vornherein ein scholastisches Mißverständnis, wenn man eine für alle Fälle passende Definition der Religion suchen wollte, wie das zum Überdruß oft geschehen ist und durch Farblosigkeit, Einseitigkeit oder Oberflächlichkeit der Definitionen sich um allen Kredit gebracht hat. Es handelt sich vielmehr darum, den oder die wesentlichen Punkte zu finden, welche alle persönlich

fühlbare Religion charakterisieren und in diese Bestimmungen zugleich die Variabilität des religiösen Urphänomens aufzunehmen.

Die Wendung zu dieser Art der Untersuchung ist im Grunde mit der Wendung des modernen prinzipiellen Denkens zum Prinzip der Bewußtseinsanalyse, zu dem die Gesetze des Bewußtseins aufhellenden Idealismus, entschieden. So sind auch ihre ersten bedeutenden Entfaltungen aus der Cartesianischen Schule hervorgetreten. Malebranche und Pascal haben — wenn auch in archaistischer Verquickung mit theologisch-dogmatischen Interessen — die Methode bereits in großartiger und tiefsinniger Weise angewendet. Spinoza hat neben seine metaphysische Spekulation ein psychologisches Verständnis der Religion als eines praktisch-ethischen Verhaltens gestellt. Die Lockesche Schule hat nicht minder von der Psychologie der Ethik aus die Religion zu begreifen gesucht, woran dann der Psychologismus der schottischen und Genfer Schule erfolgreich angeknüpft hat. Auch der Positivismus Humes und der französischen Ideologen hat sich an der Aufgabe versucht, aber erst durch Maine de Biran, der den Positivismus gerade durch die Analyse der Religion über sich selbst hinauszuführen suchte, eine große Leistung hervorgebracht. In Deutschland hat Leibniz, obwohl die Prinzipien seines Idealismus ihn auf die Theorie eines Bewußtseinsgesetzes der Religion hätten führen müssen, doch bei seinem alles überragenden naturphilosophisch-metaphysischen Interesse und bei seinen starken dogmatisch-theologischen Neigungen ganz überwiegend an einer rein metaphysischen Auffassung der Religion festgehalten; und die Wolffsche Schule hat diese Auffassung mit ihrem dogmatischen Doktrinarismus noch ganz bedeutend verstärkt. Allein schon der die Wolffsche Schule ablösende Eklektizismus war durch die Einflüsse der Schotten und der Genfer stark psychologistisch gefärbt und drang auch bei der Religion schon auf psychologische, freilich noch sehr oberflächliche, Untersuchung. Damit wurde dann Raum dafür, daß Hamann und besonders Herder — nicht ohne Anregung der pietistischen Subjektivierung der Religion — die großartigsten Programme für eine solche analytische Forschung geben konnten. Ihre Gedanken sind von Jacobi, Fries und de Wette fortgesetzt und umgebildet worden, wobei vor allem die religiöse

Inspiration und der religiöse Symbolismus im Vordergrunde standen. Im prinzipiellsten Zusammenhang hat dann Kant diese Untersuchungen aufgenommen, indem er die Analyse der Gesetze des Bewußtseins überhaupt zum Grundsatz machte und unter diesen der Religion ihren bestimmten Platz in der Ökonomie des Bewußtseins anwies. An Kant knüpft die Analyse Schleiermachers an, die nach den gleichen Grundsätzen, aber mit anderem Resultat verfuhr und damit die wichtigste und folgenreichste methodische Grundlegung schuf. Im Grunde hat auch Hegel zunächst die gleiche Methode befolgt und erst nachträglich den Ertrag der psychologischen Analyse mit seiner Metaphysik der durch die psychologische Verwirklichung sich dialektisch hindurchbewegenden absoluten Idee in eins gezogen. In schroffem Gegensatz dazu gab dann Feuerbach der gleichen Methode eine positivistische Wendung, die die Religion in ein psychologisches Illusionsprodukt auflöste und ihr erkenntnistheoretisch nur die Projektion der Selbstidealisierung des Menschen in die Natur zuschrieb, womit dann eine umfangreiche Übernahme französischer positivistischer Analysen begann. Seitdem haben Psychologie und Erkenntnistheorie der Religion mannigfach weitergearbeitet, aber freilich auch mit den Verwicklungen der modernen psychologischen und erkenntnistheoretischen Probleme die Linien der Untersuchung immer undeutlicher gemacht. Die alles verschlingende Psychologie hat sich zu einer Naturwissenschaft der gesetzlichen Verbindungen zwischen den Elementen des Seelengeschehens gemacht und diese Elemente dabei immer mehr aufeinander zu reduzieren gestrebt. Unter diesen Umständen ist die Religion vielfach zu einem mehr oder minder zufälligen Spiel dieser Kombinationen geworden, das ihr selbst und ihrer Art, sich zu empfinden, durchaus nicht gerecht wird. Jedenfalls wird die Frage nach einem objektiven Notwendigkeitscharakter und nach einem wesentlichen Wahrheitsgehalt von diesem Boden aus ganz unmöglich. Vollends, wo die Psychologie wesentlich Psycho-Physiologie ist oder sich vor allem mit den psychologischen Betrachtungen auf das für Körper- und Nervensystem geltende Gesetz der Erhaltung der Kraft einzurichten strebt, da hat die Nervenpsychologie oder gar die Pathologie sich ihrer bemächtigt. Daß dabei viel Überzeugendes herausge-

kommen sei, werden nur wenige behaupten. Wo man aber das Phänomen nicht mit einer natur- oder gesetzeswissenschaftlichen, sondern mit einer zergliedernden und beschreibenden Psychologie angegriffen hat, da sind zwar wichtige Eindrücke von seiner Eigenart gegeben worden, aber auch eine derart uferlose Beschreibung unendlich vieler Fälle, daß die verwirrende Masse der tatsächlichen Erscheinungen fast das Gemeinsame verliert und die Unterlage für die Frage nach dem Erkenntniswert der Religion immer bunter und unbestimmter wird. Anderseits hat die Erkenntnistheorie sich so einseitig auf die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaften geworfen, daß das ganze Erkennen zum naturwissenschaftlichen werden zu müssen scheint und für das Verständnis der Religion fast nichts übrig bleibt. Oder sie hat sich so ununterscheidbar mit der Psychologie verschmolzen, daß statt von Erkenntnissen nur mehr von Assoziationen die Rede sein kann, und mit aller Erkenntnis auch die Religion dem Spiel dieser Assoziationen ausgeliefert ist; und wird etwa hierbei in ihr eine besondere und selbständige psychologische Kategorie entdeckt, dann bleibt es doch bloß bei dem aller möglichen Formen fähigen psychischen Datum, ohne daß sein Erkenntniswert festgestellt werden könnte. Davon ist dann verschiedentlich überhaupt eine sehr skeptische Haltung in der Erkenntnistheorie ausgegangen. Sie zeigt bestenfalls die Gesetze der Anordnung der Erfahrung, aber eine so ganz und unmittelbar auf die übersinnliche Realität gerichtete Tätigkeit, wie die Religion, ist von hier aus nicht unterzubringen. Der in ihr unausrottbare metaphysische Trieb kann keinen Raum finden in einer solchen Theorie, und so bleibt es dabei, daß man ihr einen Erkenntniswert nicht völlig versagt, aber auch in keiner irgend bestimmten Weise zuzusprechen wagt.

Derart zeigen gerade diese wichtigsten Untersuchungen der modernen Religionsphilosophie ein einigermaßen trübes und verworrenes Bild. Klarheit kann in dieses Bild nur gebracht werden, wenn zunächst und vor allem eine prinzipielle Scheidung zwischen der psychologischen und erkenntnistheoretischen Untersuchung vorgenommen wird. Es ist die Frage, ob es bloß psychologische Beschreibung, Analyse und Synthese, Aufsuchung psychologisch wirksamer Kategorien und

Bewußtseinsformen, Darstellung von Inhalten und Zuständlichkeiten gebe, die im Laufe der Entwicklung eine gewisse forterbende, sozialpsychische Allgemeinheit gewinnen, oder ob es neben alledem einen festen Punkt gebe, von dem aus dem bloß Tatsächlichen das Geltende und Seinsollende mit festen Formen entgegengehalten werden könne. Es ist die Grundfrage des Kritizismus, die dieser seinerseits gegenüber dem Psychologismus des 18. Jahrhunderts aufwarf und mit seiner Theorie eines Systems normativer Bewußtseinsfunktionen, die dem bloß tatsächlichen psychischen Ablauf entgegentreten, prinzipiell beantwortete. Das Problem ist durch die Fortschritte der Psychologie und der Erkenntnistheorie heute allerdings beiderseits verändert. Aber die Kantische Antwort bleibt heute noch im Prinzip die richtige Lösung. Daran ändert auch nichts die von der Biologie übernommene Erweiterung der Psychologie zu der Lehre von forterbenden sozialpsychischen Dispositionen, aus denen der Anschein des Gegensatzes zwischen Allgemeingültigem und Zufällig-Individuellem entstehe. Ebensowenig ändert daran etwas die Abbröckelung vom Kantischen System apriorischer und kategorialer Formen, das wir heute seiner Kantischen Starrheit und Unveränderlichkeit entkleidet haben und als werdende und nach Bedarf neue Formen hervorbringende Äußerung des Normbewußtseins betrachten. Die völlig rationale Abgeschlossenheit der Kantischen Bewußtseinsformen ist freilich aufgegeben und in den Fluß der Hervorbringung geltender Formen hineingezogen. Aber der fundamentale Unterschied zwischen dem Psychologisch-Tatsächlichen und Erkenntnistheoretisch-Geltenden ist als die eigentlich letzte Grundtatsache aller geistigen Wirklichkeit geblieben, von der aus alle Fragen des prinzipiellen Denkens zu entscheiden sind. Unter diesem Gesichtspunkt also sind die verschiedenen Beiträge zu dem vorliegenden Problem zu sondern, auch wenn psychologische Untersuchungen sich als erkenntnistheoretische und erkenntnistheoretische sich als psychologische geben. Freilich bleibt dabei eine große Schwierigkeit, die ja auch die Hauptschuld an der eingetretenen Verwirrung trägt. Die psychologische Betrachtung wird immer danach streben, die psychischen Erscheinungen und unter ihnen gerade auch jene Äußerungen des Normbewußtseins zu einem naturgesetzlichen Zusammenhang zu-

sammenfassen und das heißt dann eben die von der Erkenntnistheorie beschriebenen Tätigkeiten zu rein psychologischen zu machen. Anderseits wird die Erkenntnistheorie ihre normativen Tätigkeiten stets lediglich aus ihrer eigenen Notwendigkeit des Sollens ableiten und sie nie dem Müssen eines psychologischen Zusammenhangs unterwerfen können. So liegt das Freiheitsproblem mitten in dieser Frage. Der echte Kritizismus hilft sich hier mit der Lehre von der doppelten Betrachtungsweise, der Betrachtungsweise unter kausalem und der unter normativem Gesichtspunkt, die an ein und demselben Objekt jeweils geübt werden und also nebeneinander stehen, nicht ineinander eingreifen sollen. Diese Lehre freilich ist schwerlich haltbar und wird immer wieder zur Unterwerfung des Erkenntnistheoretischen unter das Psychologische führen. Es ist gar nicht anders durchzukommen, als wenn man in der Tat das Ineinandergreifen behauptet und gerade aus dem Gegensatz gegen die von der Psychologie beschriebene Seelennatur den Geist oder die Schöpfungen des normativen Bewußtseins hervorgehen läßt. Was triebhaft an vernünftigen geltenden Gedanken aus dem psychologischen Fluß emporgetragen wird, das kann sich selbst erfassen, sich frei dem Flusse entgegenstellen und aus der Vertiefung in den autonomen Vernunftgehalt ihm entgegenwirken. Das Absolute reicht aus den verborgenen und unterbewußten Tiefen in den psychologischen Ablauf hinein und kann sich aus ihm heraus sich auf sich selber stellen. In dieser Richtung gehen die Untersuchungen von Eucken und Claß, aber auch die ganz anders orientierten Arbeiten von James. Jedenfalls liegt an diesem Punkt ein Hauptproblem der Zukunft, von dessen Auflösung die Gestaltung der Religionsphilosophie recht eigentlich abhängig ist. Hier steht dann freilich die ganze Kantische Lehre von dem Erscheinungscharakter der gesamten sogenannten inneren Erfahrung, der um der Phänomenalität der Zeit willen anzunehmen sei, und damit die ganze Lehre von der Phänomenalität der Zeit, das heißt aber ein wesentlicher Grundstein des Kritizismus, in Frage. Aber ohne eine Abrechnung mit diesen Begriffen und mit der durch sie vermittelten Übertragung des naturalistischen Kausalitätsbegriffes auf das gesamte Seelengeschehen ist hier nicht vorwärts zu kommen.

Sondern wir unter diesen Gesichtspunkten die vorliegende

Literatur, so ist klar, daß weitaus die Hauptmasse auf der Seite der Psychologie liegt. Dabei darf von der großen Flut heutiger religionspsychologischer Literatur ganz abgesehen werden, die unter positivistischen Voraussetzungen lediglich Psychologie der primitiven Religion ist und die Äußerungsformen der Religion aus dem Geisteszustand der Primitiven ableitet. Viel wichtiger sind die psychologischen Werke, welche Beschreibungen besonders charakteristischer religiöser Äußerungen sammeln und dabei an den Heiligen-Leben und an den geistlichen Exerzitien der römischen Kirche oder den Exaltationen des Methodismus ein dankbares Material haben. Hierher gehören auch diejenigen, welche aus den Abarten und Krankheiten, religiösem Wahnsinn oder spiritistischen Zuständen, Schlüsse auf das Wesen der Sache zu ziehen suchen. Aber es liegt auf der Hand, daß dadurch nur rationalistische Plattheiten vermieden, jedoch die ungeheure Mehrzahl der religiösen Zustände, und darunter gerade die unverkennbar innerlichsten und reinsten, nicht getroffen werden können. Die eigentliche Aufgabe der Religionspsychologie liegt daher auch trotz der großen Anregungen, die Arbeiten, wie die von James und Starbuck, geben, nicht in solchen Materialsammlungen. Sie liegt vielmehr in der Frage darnach, ob die religiösen Zustände innerhalb des Seelengeschehens nur Kombinationsformen oder Ableitungen anderer sind, oder ob sie ein eigenes und selbständiges Wesen für sich haben, wie das logische Denken, das sittliche Urteil, die ästhetische Anschauung, ob sie Erscheinungen sekundärer oder primärer Art sind. Wird das letztere anerkannt, so entsteht die Aufgabe, ihr charakteristisches Wesen beschreibend zu erfassen und von diesen Grundzügen aus die Mannigfaltigkeit der konkreten Gestaltungen psychologisch verständlich zu machen. Hier sind nun freilich die Ergebnisse sehr verschieden. Die einen, wie Koch, sprechen von der Idee des Unendlichen, die, von der mathematischen Idee des Unendlichen streng unterschieden und vor allem durch den Eindruck des Erhabenen entbunden, in Vorstellung, Fühlen und Wollen einen eigentümlichen spezifisch religiösen Bewußtseinszustand hervorruft. Aus der Dialektik dieser praktisch und theoretisch gleich bedeutsamen Unendlichkeitsidee lassen sich dann alle Erscheinungen ableiten. Simmel spricht von einer eigentümlichen selbständigen

psychologischen Kategorie, die als bloße besondere psychische Zuständlichkeit in den verschiedensten Lebensbeziehungen investiert sein kann und sich nur in eigentümlichen Spannungsgefühlen der Hingabe und Erhöhung beschreiben läßt, aber trotzdem eine Einheit sui generis ist; erst durch Herauskrystallisierung aus diesem Enthaltensein in fremden Medien kommt die religiöse Kategorie zu sich selbst und fixiert sich dann in der Vorstellung eines ihr entsprechenden transzendenten Objektes; man wird die Religion erst in ihrem engeren transzendenten Sinne verstehen, wenn man sie als Zuspitzung, Sublimierung, Verabsolutierung jener uneigentlichen Ansätze, jener gemischten und niederen Verwirklichungen ihres Prinzips, entwickelt haben wird. Das heißt: es handelt sich um ein selbständiges und einheitliches Phänomen der Bewußtseinswirklichkeit, das aber nicht mit einer einheitlichen Formel bezeichnet werden kann. Jedenfalls kann es aber psychologisch abgegrenzt und als selbständiges Datum erfaßt werden. Das aber ist die Hauptsache, und auf das kommen so ziemlich alle Analysen hinaus, die der eigenen Anschauung der Religion von sich selbst gerecht werden. Besonders ausgezeichnet ist hier die Untersuchung von James, der mit der Materialsammlung auch eine derartige Untersuchung über den psychologischen Sondercharakter der Religion verbindet und bei der Unbefangenheit seines rein psychologischen Empirismus eine ganz vortreffliche Charakterisierung dieser komplexen, aber doch völlig eigentümlichen Erscheinungen gewinnt. Dabei findet aber auch er als Hauptergebnis immer nur die Beziehung auf die Präsenz eines „Göttlichen", das man umschreiben und in seiner Wirkung auf die seelische Zuständlichkeiten schildern, aber nicht weiter zergliedern kann. Das Auftauchen solcher Zuständlichkeiten führt in das „subliminal self" zurück und bedeutet nur eine eigenartige Kategorie seelischer Zustände.

Alles das ist nun aber erst die Voraussetzung für die letzte und wichtigste Frage, für die nach dem Erkenntniswert oder dem Wahrheitsgehalt der Religion. Es ist die letzte Fragestellung, der die Psychologie durchaus vorangehen und zugrunde liegen muß. Wo das vernachlässigt wird und der Wahrheitsgehalt der Religion etwa bloß aus dem Ganzen der erkenntnistheoretischen Begriffe entwickelt und erst nachträg-

lich an die psychologische Wirklichkeit angepaßt wird, da entstehen stets Spiritualisierungen, Modernisierungen und Verblassungen der Religion, die mit der wirklichen nur mehr entfernte Beziehung haben. Die Frage ist, auf welche Weise überhaupt eine Erkenntnistheorie der Religion anzufassen sei. Ausgeschlossen ist es durch die vorangegangene Psychologie, die Religion als das Produkt des begrifflichen metaphysischen Erkenntnisstrebens zu nehmen und sie auf dessen letzten Beweisgrund, auf den ontologischen Beweis, zu stützen. Der ontologische Beweis ist selbst nur ein logischer Reflex der religiösen Überzeugung von einem Sinn und Grund der Welt, und diese letztere ist daher immer das logische Prius des ontologischen Beweises. Ebenso ausgeschlossen ist durch die Erkenntnis des Mythos und des Symbolismus als bloß menschlichen Ausdrucks die Abbildtheorie, die in dem religiösen Erlebnis die transzendente Wirklichkeit einfach als Erfahrung abzubilden meint; das wird ja auch außerdem durch die ganze erkenntnistheoretische Lehre von der Erfahrung ausgeschlossen, die nirgends Abbildung, sondern überall Erzeugung und Gestaltung aus Gesetzen des Bewußtseins ist. So ist also auch jedenfalls die Religion ein solches Gesetz der Gestaltung, das aus dem Wesen des Bewußtseins hervorgeht und dessen Erkenntniswert oder Wahrheitsgehalt lediglich durch die Zurückführung auf ein solches Gesetz des Bewußtseins sichergestellt werden kann. Hier legt nun das Ergebnis der Psychologie uns ohne weiteres nahe, in der psychologisch selbständigen religiösen Kategorie ein solches Gesetz zu suchen; und es kommt nur darauf an, den Zusammenhang dieses Gesetzes mit der gesetzlichen Gesamtökonomie des Bewußtseins zu erfassen, um das Gesetz nicht bloß als ein vereinzeltes und darum vielleicht nur willkürlich angenommenes, sondern als ein aus der Zentralorganisation des Bewußtseins selbst fließendes zu zeigen und damit den letzten Punkt für den Aufweis des Geltungswertes zu erreichen, der überhaupt zu erreichen ist. Es stützen und fordern dann alle Vernunftgesetze sich gegenseitig. Hier haben nach dem Vorgang Fichtes Eucken, Claß und Windelband den Zentralpunkt des Bewußtseins, den Gegensatz der erscheinungsgesetzlichen Seelennatur gegen das sich als Einheit fassende Normbewußtsein oder den Geist, zum Ausgangspunkt gemacht und in der Religion die Erfassung

des Normbewußtseins als transzendenter Realität erkannt. Während alle anderen Bewußtseinsgesetze, das Denken, der sittliche Wille, die ästhetische Konzeption Formen sind, zeigt die Religion die Realität, aus der diese Normen fließen und in der sie das sie tragende Wesen haben. Hiermit ist zweifellos der springende Punkt erkannt. Allein es fragt sich, ob die Religion so immer nur an den anderen Formen haftet und ihnen nur den Realitätsgrund hinzufügt, oder ob sie ein Haben dieses Realitätsgrundes auch ohne Beziehung auf jene Formen des idealen oder Normbewußtseins ist. Es scheint in dieser Art von Erkenntnistheorie ein Rest der Kantischen Einseitigkeit erhalten zu sein, die die Religion nur als etwas an einem anderen Haftendes kannte, und scheint nur die Haftung an der Moral zu einer gleichzeitigen Haftung am Logischen und Ästhetischen erweitert. Demgegenüber zeigt doch die Religionspsychologie eine größere Selbständigkeit der Religion; denn sie ist in ihren unwillkürlichen Äußerungen immer zugleich eine Zurückführung nicht bloß der idealen Normen, sondern auch der bloß tatsächlichen Wirklichkeit, also des gesamten Bewußtseinsinhaltes, auf Gott und in ihrer mystischen Gestalt eine unmittelbare Immanenzempfindung des kreatürlichen Teilbewußtseins in dem Urgrund alles Bewußtseins. Das ist ja auch der Sinn der Schleiermacherschen Lehre vom Gefühl, die in dem psychologischen Aufweis des Ineinanderfließens aller getrennten Bewußtseinswirklichkeit zu einer dunklen Einheit den Hinweis auf ein erkenntnistheoretisches Gesetz der Selbsterfassung der Einheit des Bewußtseins in einem transzendenten Grunde sah und dieses Gesetz dann in die Ökonomie der Bewußtseinsgesetze aufnahm. Das scheint bis heute das Richtigere zu sein und nur der Loslösung von Schleiermachers Gefühlstheorie zu bedürfen; die Erschleichung der pantheistischen Indifferenz-Metaphysik mit Hülfe der Psychologie des angeblich Denken und Wollen indifferenzierenden Gefühls ist ja der bedenklichste Fehler Schleiermachers. Von hier aus ließe sich die Theorie Euckens und Windelbands als ein Anwendungsfall begreifen, der den immer engeren Zusammenschluß der Religion mit den übrigen Normtätigkeiten in der aufsteigenden geistigen Entwicklung bedeutet und damit die allmähliche Herausbildung eines bestimmten Vernunftzusammenhangs in der geistigen Entwicklung darstellt, welcher sein Zentrum,

seinen Halt und seine Siegeszuversicht an der Religion als der Bekleidung aller dieser Ideale mit metaphysicher Realität hat. Sie wäre in der Ökonomie des Bewußtseins der eigentlich metaphysische Trieb, der erst von ihr aus auf die anderen Vernunftgesetze ausstrahlte, der aber auch rein in sich selbst schwingen kann und eben darin seinen Unterschied von aller wissenschaftlichen Denkarbeit dartut.

Allein auch dann kann die Erkenntnistheorie der Religion noch nicht bei ihrem letzten Worte sein. Das Religion-Haben wäre nach ihr mit dem Bewußtsein-Haben überhaupt ein und dasselbe, und das mag in der Tat hier ebenso richtig sein, als das beim Denken, der Moral und der Kunst der Fall ist. Allein wie diese letzteren aus dem ruhenden Zustand in den aktuellen übergehen, so ist das auch bei der Religion der Fall. Die Religionspsychologie zeigt die eigentümlichen Zwischenzustände zwischen voller Latenz und voller Aktualität der Religion und zeigt, wie in der Aktualisierung der Religion erst die eigentliche und wirkliche Religion zustande kommt, die vom Willen und der Selbstbearbeitung festgehalten und mit der Wiederholung erleichtert werden muß, wenn es zu wirklicher Religiosität kommen soll. Die aktuelle Religion faßt die Beziehung auf das Transzendente als ein wirkliches Erlebnis, als einen wirklichen nicht bloß gedachten, im Moment real sich vollziehenden Zusammenhang mit dem Göttlichen. In dieser Erregung oder Aktualisierung liegt daher das eigentliche und letzte Problem der Erkenntnistheorie der Religion. In der aktualisierten Religion vollzieht sich erst die innige Berührung mit der transzendenten Realität, die das eigentliche Grundwesen der Religion bildet und immer nur mit den von der Religion selbst geprägten Worten beschrieben werden kann. Sie ist die Inspiration, die Offenbarung, die religiöse Erfahrung, das religiöse Erlebnis, das Gebet oder die Meditation. Das ist die eigentliche und letzte erkenntnistheoretische Kategorie der Religion, die eben darum auch ihr allein eigentümlich ist; wenn auch die Aktualisierung des Denkens, des sittlichen oder ästhetischen Bewußtseins oft ähnlich bezeichnet wird, dann ist das eine Rückwirkung der religiösen Sprache, vielleicht auch eine Ähnlichkeit des Vorgangs, der aber jedenfalls seine weitaus charakteristischeste Gestalt in der Religion hat. Hier steht man bei einem Letzten, wie das Pascal,

Jacobi, Récéjac, James, jeder in seiner Weise, mit Recht hervorgehoben haben. Hier gibt es auch weiter keine erkenntnistheoretische Sicherung als den Glauben an die Normalität und die sinnvolle Organisation unseres Bewußtseins, das uns nicht zum Opfer einer Prellerei werden läßt, welcher Glaube selbst aber vielleicht nur ein Reflex der Religion ist. Jedenfalls stehen wir hier, wie so oft, in letzter Linie vor einem Zirkel, wo beide Glieder sich gegenseitig bedingen.

Ist dieser Punkt erreicht, dann wird selbstverständlich die Aufgabe, die von der Psychologie abgelöste und erkenntnistheoretisch auf ihren Wahrheitsgehalt gebrachte Religion wieder zu verbinden mit der Psychologie und ihre psychologisch-geschichtliche Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt zu betrachten, daß und wie sich in ihm die Wahrheit der Religion entfalte. Es wird die Frage sein, wie weit sich in den verschiedenen historischen Aktualisationen des religiösen Bewußtseins nur etwa verschieden stark und rein ein an sich überall gleicher Normalgehalt desselben offenbare und diese Offenbarung etwa durch die Entwicklung des geistigen Lebens nur gefördert werde, oder ob im religiösen Bewußtsein selbst eine innere Bewegung stattfinde, die durch die allgemeine Entwicklung nur ausgelöst wird, die aber in einem inneren Vorwärtsdrängen der religiösen Kraft und Idee selbst begründet ist. Von da aus wird sich die Aufgabe ergeben, die geschichtliche Entwicklung des religiösen Bewußtseins in einem Stufengang wertbeurteilend zu ordnen und nach den Gründen dieses Stufenganges in einer teleologisch-entwicklungsgeschichtlichen Bewegung des Bewußtseins selbst zu fragen. Von hier aus erst können dann die prinzipiellen und allgemeinen Fragen der Religionsgeschichte bearbeitet werden, wie denn in der Tat auf diese Aufgabe heute eine außerordentliche Feinheit und Schärfe verwendet wird. Es fehlt nur noch an den klaren und sicheren logischen Grundlagen eines solchen Verfahrens, das auf einer Logik der Geschichte und auf einer solchen der Geschichtsphilosophie beruhen muß und durch die Vermittlung der letzteren zur Ethik hinüberführt, die Ethik in dem großen Sinne Schleiermachers verstanden, wo sie die Werttheorie der menschlichen Geschichte bedeutet. Der Aufschwung, den nach dem Zerfall der Hegelschen Dialektik des absoluten Geistes und bei der beginnenden Auflösung der dar-

winistisch-positivistischen Soziologie die theoretische Besinnung über das Wesen der Geschichte und mit dieser zusammen die Geschichtsphilosophie wieder genommen hat, wird vor allem der Lösung dieses Problems mit dienen müssen. Die entnervende Wirkung des relativistischen Historismus wird aller Wahrscheinlichkeit nach dazu in immer höherem Maße treiben, wenn er erst einmal als eine der Hauptursachen der schweren Gebrechen unseres heutigen geistigen Lebens klar erkannt sein wird.

V.

Caird, John, Introduction to the philosophy of religion[2]. 1889.
Caird, E., The evolution of religion. Edinburgh 1893.
Pfleiderer, O., Religionsphilosophie[3]. 1896.
Biedermann, A. E., Christliche Dogmatik. 1869.
Lipsius, R. A., Philosophie und Religion. 1885.
Krause, K., Die absolute Religionsphilosophie. 1834/43.
Seydel, R., Religionsphilosophie im Umriß. 1893.
Dorner, A., Grundriß der Religionsphilosophie. 1903.
Lasson, A., Über Gegenstand und Behandlungsart der Religionsphilosophie. 1879.
Vatke, W., Religionsphilosophie, hg. v. Preiß. 1888.
Rothe, R., Theologische Ethik[2]. 1869—71.
Secrétan, La philosophie de la liberté[3]. Paris 1879.
Drobisch, M., Grundlehren der Religionsphilosophie. 1840.
Rauwenhoff, L., Wijsbegeerte van den godsdienst. Leiden 1887, deutsch 1889.
Siebeck, H., Lehrbuch der Religionsphilosophie. 1893.
Sabatier, A., Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire. Paris 1897.
Glogau, G., Vorlesung über Religionsphilosophie. 1894.
Hartmann, E. v., Religionsphilosophie. 1888.
Drews, A., Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes. Jena 1906.

Es handelt sich also unter allen Umständen um eine Kombination sehr verschiedener Aufgaben. Sie ist, wie schon hervorgehoben, bereits vollzogen in den großen Werken von Schleiermacher, Hegel und Schelling, die eben um deswillen die Klassiker der Religionsphilosophie bleiben. Schleiermacher hält sich dabei mehr an die psychologisch-erkenntnistheoretische Untersuchung als den Grundstock, an den er das Übrige angliedert. Hegel betont das metaphysische

Interesse und sucht aus der Selbstbewegung des absoluten Geistes alle übrigen Probleme einheitlich zu lösen. Schelling hat zunehmend den theologischen Gedanken der Offenbarung und der Irrationalität des Gottesbegriffes vertreten. Ihr Unternehmen hat Nachfolger in großer Zahl gefunden. Die Schleiermachersche Lehre wurde von den Theologen mit Beschlag belegt und durch immer gesteigerte Zufuhr des exklusiven Supranaturalismus der Religionsphilosophie schließlich völlig entfremdet; verhältnismäßig am reinsten sind seine Absichten von Lipsius festgehalten. Hegels Lehre, die den Vorzug einer viel reicheren und tieferen geschichtsphilosophischen Konstruktion vor Schleiermacher voraus hatte, hat Theologen und Philosophen als Basis gedient; hier seien die großartigen Arbeiten Baurs und der Tübinger Schule, die Religionsphilosophie Vatkes, Pfleiderers und der beiden Cairds, sowie die in ihrer Weise bewunderungswürdige Dogmatik Biedermanns erwähnt, außerdem etwa noch Krause, Lasson und Seydel. Schelling wurde von der erneuerten Orthodoxie ausgenutzt und wird erst der Zukunft den tiefen, in seiner Gnosis enthaltenen Sinn offenbaren, wenn man sich nicht mehr an seinen religionsgeschichtlichen Willkürlichkeiten und Schrullen und nicht mehr an seiner Neigung zum kirchlichen Mythos stößt. Einstweilen hat nur der sinn- und gedankenreiche Rich. Rothe Schellings Vermächtnis fortgeführt und dabei freilich Schellings Wendung des Theismus zum exklusiven Supranaturalismus womöglich noch verstärkt. Aber auch von den anderen philosophischen Schulen gingen Versuche der Zusammenfassung aus. An Jacobi knüpfte Fries mit einer stark anthropologisch-psychologistischen Wendung der Kantischen Erkenntnistheorie an, und de Wette hat diese Methode in einer heute noch beachtenswerten Weise durch historische Analysen und durch den Ausbau der Theorie des Symbolismus ergänzt, worin er sich bei ganz anderer Grundanschauung doch mit Hegel vielfach berührte. In die erkenntnistheoretische Lehre Kants hat das blasse und blutarme Buch von Rauwenhoff den Symbolismus und die Entwicklungslehre aufgenommen. Mit viel stärkerem Vertrauen zu dem metaphysischen Gehalte der Kantischen Religionslehre und viel größerer Feinheit des historischen Blickes hat Siebeck, mit größerer Eleganz, eindrucksvollerer Gesamtan-

schauung und geringerer Präzision hat Sabatier sich das gleiche Ziel gesteckt. Die trockene Religionsphilosophie der Herbartianer zeichnet nichts aus als der Kampf gegen die angebliche rationale Notwendigkeit des Pantheismus. Eigentümlich gedankenreich und von religiöser Kraft erfüllt, aber skizzenhaft ist die Religionsphilosophie des zu früh abgeschiedenen Glogau. Wenig ertragreich ist die Religionsphilosophie eines so ausgezeichneten Denkers wie Ed. von Hartmann. Er ist zu sehr von der Metaphysik des Urwillens erfüllt, indem er den Willen als das einzige der Metaphysizierung fähige Prinzip aus der Erfahrung zum Weltgrunde emporhebt und alles Rationale, Ethisch-Persönliche und Normative erst mit der Erscheinung entstehen und mit ihr vergehen läßt. Damit ist dann freilich die ganze moderne Methode der Bewußtseinsanalyse verworfen und an ihre Stelle die Metaphysik des Unbewußten getreten, aus dessen Entwicklung das Bewußtsein erst sekundär hervortritt. Das setzt auch an Stelle der Religion eine Metaphysik, die die ganze Welt der Zwecke und Normen nur als Durchgangspunkt des aus dem Unbewußten hervorgehenden und zu ihm zurückkehrenden Weltprozesses auffaßt und der Religion nur die Erlösung von der Welt des Rationalen und Persönlichen durch den Gebrauch der das Weltwesen erkennenden Vernunft übrig läßt. Psychologie, Erkenntnistheorie und Geschichtsphilosophie der Religion sind in diesen Entwurf der Metaphysik nur mit Gewandtheit hineingearbeitet, aber kommen im Grunde post festum. Seine eigentliche Religionsphilosophie ist daher nur eine Travestierung Biedermanns ins Pessimistische, der sich nur anschließen kann, wer von der Metaphysik des Unbewußten überzeugt und die Willenstellung zur Welt vollzieht, in der Überwindung der Werte des Bewußtseins den höchsten Wert des Lebens zu erkennen. Beides aber sind Singularitäten Hartmannschen Denkens und Hartmannscher Lebensstimmung. Seine allgemeine Bedeutung liegt in der spekulativen Teleologie, deren Zusammenstoß mit dem Ateleologischen allerdings einen Knotenpunkt des religiösen Denkens bildet.

In der Gegenwart haben die Gesamtdarstellungen und Systeme sehr stark nachgelassen. Der Schwerpunkt liegt in den Einzeluntersuchungen, wie sie bisher geschildert worden sind. Jede weitere neue Darstellung muß aus ihnen hervorgehen.

VI.

Tröltsch, Die Selbständigkeit der Religion, Z. f. Theol. u. Kirche. 1894 u. 1895.
— Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte.
— Moderne Geschichtsphilosophie, Theologische Rundschau 1903.
Wundt, W., System der Philosophie[2]. 1897. S. 1—30.
Rickert, Fichte und der Atheismusstreit. Berlin 1901.

Eine neue Darstellung wird nicht lediglich die von der letzten Zeit gesponnenen Fäden zusammenziehen und etwa damit einfach das Ergebnis des gegenwärtigen Standes ziehen können. Eine solche Methode würde zum haltlosen Eklektizismus oder sie würde in der Konstruktion des gegenwärtigen Standes als eines dialektisch notwendigen Entwicklungsergebnisses einer der schlimmsten Denkgewohnheiten der Hegelschen Schule entsprechen. Es gilt vielmehr eine klare Sonderung zwischen den bisher bezeichneten Gedanken und die Ergreifung eines bestimmten und klaren Ausgangspunktes, was ohne vielfachen Gegensatz gegen Meinungen anderer nicht möglich ist. Die bisherige Darstellung läßt bereits erkennen, daß der Verfasser seinerseits den Kernpunkt in der psychologisch-erkenntnistheoretischen Analyse des religiösen Bewußtseins sieht. Sie läßt auch erkennen, daß er diese Analyse bei aller Heranziehung der modernen Psychologie doch im Sinne des Kritizismus versteht. Aber auch dieser scheint ihm dahin fortgebildet werden zu müssen, daß er Raum für die Grundkategorien aller aktuellen Religion, für die Begriffe der Inspiration und Offenbarung gewinnt. Den Versuch, diese ganz besonderen und konkreten religiösen Kategorien in einem bloßen Bewußtseinsgesetz untergehen zu lassen, hält er für die Ersetzung der aktuellen Religion durch die latente und damit für eine Verkennung ihrer Wirklichkeit. Auch ist weiterhin deutlich, wie an diese Analyse sich eine logisch begründete Geschichtsphilosophie der Religion anzuschließen hat, welche die moderne Religionsgeschichte sorgfältig beachtet, aber sie doch erst durch philosophische Betrachtung zu der Wertabstufung der Religionen bringen kann. Diese Wertabstufung glaubt der Verfasser in der Unterscheidung der prinzipiellen Naturreligion des alten Mythus und Kultus und der prinzipiellen ethischen Persönlichkeitsreligion der Symbolisierung alles Nor-

mativen in der göttlichen Persönlichkeit zu finden, wobei die zahlreichen Zwischenstufen natürlich nicht übersehen werden sollen. Den endgültigen Durchbruch der zweiten Stufe glaubt der Verfasser im Christentum zu erkennen, das, Weltverneinung und Weltbejahung gleicherweise aus sich entfaltend, die religiöse Transzendenz und Immanenz als die beiden konstitutiven Grundelemente der Religion in einer begrifflich nicht aufzulösenden Weise verbindet und seinen Symbolismus vom Mythus der Naturreligion prinzipiell zu trennen imstande ist.

Damit ist auch in den Grundzügen die metaphysische Frage beantwortet. Das Prinzip der kritischen Bewußtseinsanalyse erkennt eben damit die kritische Trennung von Glauben und exaktem Wissen an; und wenn auch die wissenschaftlich-metaphysische Hypothese vom Kritizismus keineswegs völlig ausgeschlossen scheint, so ist diese Hypothese doch immer etwas anderes als der religiöse Glaube. Das Verhältnis jener Hypothese zu diesem Glauben und seinen metaphysischen Elementen ist ein Verhältnis der Wechselwirkung, wo eines das andere beeinflußt. Wundt hat in der Einleitung zu seinem „System der Philosophie" dieses Wechselverhältnis treffend erläutert: die Metaphysik findet unter den zum Ganzen zusammen zu denkenden Wirklichkeitsinhalten die Religion vor und kann ihr den Einfluß auf ihre letzten Begriffe nicht wehren; andrerseits muß die Religion ihre Gedankenwelt auf das wissenschaftliche Weltbild der modernen Menschheit, insbesondere auf die höchsten Generalisationen der empirischen Wissenschaften, auf Kosmologie, Geologie, Biologie und Universalgeschichte einrichten. Über das Verhältnis selbst kann aber nur eine genaue Darstellung das Nähere sagen. Sie wird insbesondere das Problem der Freiheit, der Sünde und des Übels, das eine Schranke für jede rationale Hypothese über den Weltgrund bildet, ins Auge fassen müssen und anzuerkennen haben, daß es hierfür nur die praktische Lösung der Religion, aber keine theoretische Aufhellung gibt.

Schließlich erhellt auch das Verhältnis zur Theologie. Die Religionsphilosophie führt zum Christentum als der höchsten Offenbarung des religiösen Bewußtseins. Damit ist aber die Frage der Zukunftsreligion naturgemäß noch nicht entschieden. Es bleibt daher der Religionsphilosophie vorbehalten, zu allerletzt die Frage philosophisch zu behandeln, ob diese Zukunfts-

religion eine völlige freie Fortbildung und Umbildung der christlichen Idee mit völliger Indifferenz gegen das Gemeinschaftsleben der Religion, etwa auch eine Verschmelzung christlicher Ideen mit denen anderer Religionen sein soll, oder ob sie in der Kraft und Breite der Gemeinschaftsreligion wurzeln solle bei allen Freiheiten, die die Bildungsreligion sich gewähren mag. Das Letztere wäre etwa in der Form möglich, daß Raum würde für eine mit den Kirchen nur in geistigem, aber nicht in rechtlichem Zusammenhang stehende freie religionswissenschaftliche Arbeit, sei es durch besondere Vertretung der Religionswissenschaft in den philosophischen Fakultäten, sei es durch ihre freie Entwicklung innerhalb der theologischen Fakultäten. Je nachdem sie diese Frage entscheidet, wird sie eine völlig individuelle Bildung religiöser Überzeugungen fordern und damit ein neues, freilich noch sehr problematisches, Zeitalter der Religion eröffnen, oder sie wird zwar den Theologen die Aufgabe der Darstellung des religiösen Glaubens für die kirchlichen Gemeinschaften überlassen, aber doch zugleich selbst für die allgemeine wissenschaftlich gebildete Welt auf ihre Weise selbst zur Theologie, das heißt, zur Darstellung eines normativen, aus der positiven Religion wesentlich geschöpften religiösen Glaubens werden. Der Verfasser entscheidet sich für die zweite dieser Antworten, weil er in den zahllosen Versuchen neuer freier Religion entweder nur ein Herabsinken auf ältere Religionsstufen erkennt oder in ihnen nirgends die religiöse Kraft und Lebendigkeit empfinden kann, die bisher aus den geschichtlichen Kräften des Christentums dem religiösen Menschen zugeflossen ist. Dabei verkennt er nicht, daß ein solches religionsphilosophisch begründetes und beeinflußtes Christentum sich von dem aller bisherigen Kirchen stark unterscheidet. Allein bei der praktischen und sozialen Unfruchtbarkeit der Bildungsreligion scheint ihm eine solche Aufrechterhaltung des Zusammenhangs mit der religiösen Überlieferung doppelt notwendig, da nur aus ihm der Bildungsreligion die elementare Kraft zuströmt. Auch meint er, daß alle diese Unterschiede zu sehr dem Gebiete des Wissens angehören, als daß um ihretwillen der enge sachliche Zusammenhang mit dem wesentlich in den Kirchen entwickelten Christentum verleugnet werden dürfte. Eine freie religions-

philosophische Arbeit und eine in erster Linie den praktischen Gemeindeaufgaben dienende kirchliche Theologie möchten dann sich gegenseitig mit ihren besonderen Vorzügen befruchten können. Sie müßten nur freilich beide dazu mehr guten Willen haben, als sie ihn im Durchschnitt heute zu haben pflegen.

Eine solche Lösung des praktischen Problems der Gegenwart entspricht zugleich den allgemeinen formellen Grundsätzen der modernen Religionsphilosophie. Sie will nicht mehr eine das Christentum entwurzelnde oder die geschichtlichen Religionen überhaupt durch Vernunftreligion ersetzende neue Religion schaffen, sondern das wirkliche religiöse Leben begreifen und regulieren. Es ist eine ihrer wichtigsten psychologischen und historischen Einsichten, daß der Hauptstrom der Religion in den großen instinktiven mythisch-kultischen Bildungen strömt. Erst in den Zeitaltern hoher wissenschaftlicher Kultur zweigen sich davon die Umbildungen der wissenschaftlich beeinflußten und individuelle Stimmungen verallgemeinernden Gedankenreligion ab. Das war in der Spätantike so, und ist heute wiederum ähnlich der Fall. Will man diese Lage nicht wie die damalige als Vorbereitung einer neuen positiven Religion betrachten — und das wird niemand tun, der sich den tiefen noch unerschöpflichen Gehalt des Christentums vergegenwärtigt —, dann wird man nur darauf hinarbeiten können, die kirchliche Volksreligion und die wissenschaftlich beeinflußte, sachlich aber doch wesentlich das Christentum voraussetzende Bildungsreligion zu gegenseitigem Verständnis und zu gegenseitiger Befruchtung zu bringen.

Ästhetik.

Von Karl Groos.

Wer sich einen Überblick über die gegenwärtige Lage der Ästhetik zu verschaffen sucht, der muß nicht nur die Gegenstände ihrer Forschungsarbeit selbst, nämlich den ästhetischen Genuß und die künstlerische Produktion ins Auge fassen, sondern er wird auch die methodischen Gesichtspunkte zu erwägen haben, von denen aus die genannten Gegenstände wissenschaftlich untersucht werden. Ich beginne mit einer kurzen Erörterung der wichtigsten unter diesen Gesichtspunkten, um daran die Besprechung derjenigen methodologischen Streitfrage zu knüpfen, die für den gegenwärtigen Betrieb unserer Wissenschaft von vorherrschender Bedeutung ist.

I.

Es gibt eine metaphysische, eine kritische und eine psychologische Behandlung der ästhetischen Probleme. Die metaphysische bringt die ästhetischen Erscheinungen in Zusammenhang mit einer bestimmten Auffassung von dem Wesen der letzten Weltgründe und sucht sie aus diesem Zusammenhang heraus zu verstehen. Es ist einleuchtend, daß eine solche Behandlungsweise in einer Zeit, die selbst keine beherrschenden metaphysischen Systeme hervorgebracht hat, nicht so sehr im Vordergrunde stehen wird, wie es dem Bedürfnis, unsere wichtigsten Kulturerscheinungen in den Konnex einer philosophischen Weltanschauung einzustellen, im Grunde gemäß wäre. Am stärksten ist für die Gegenwart, wie mir scheint, die Wirkung der metaphysischen Ästhetik Schopenhauers geblieben, der bei der Erklärung des Schönen auf die Ideen als die Objektivationsstufen des Weltwillens, ja im Bereiche des musikalisch Schönen sogar auf diesen Willen selbst zurückgreift. Die Ästhetik v. Hartmanns verdankt dagegen

ihren Einfluß wohl mehr dem empirischen Teil ihrer Untersuchungen als dem metaphysischen. Diese Vorliebe der Zeit für die empirische Forschung tritt charakteristisch in der „Ästhetik des Tragischen" von Volkelt hervor, einem Manne, der der spekulativen Philosophie im allgemeinen durchaus sympathisch gegenübersteht. Volkelt hat seinem Buche einen Schlußabschnitt hinzugefügt, der von der Metaphysik des Tragischen handelt; aber er betont ausdrücklich, daß er dabei das Tragische nicht mehr als eine ästhetische, sondern nur noch als eine metaphysische Kategorie in Betracht ziehe, während die ästhetische Untersuchung des Begriffes grundsätzlich auf dem Boden der empirischen Psychologie zu bleiben habe.

Die kritische Ästhetik, die durch Kant begründet wurde, wirkt in der Gegenwart seit der Erneuerung des Kantstudiums weiter und wird vermutlich in der nächsten Zeit noch mehr als bisher zur Geltung gelangen. Denn für die, wie ich glaube, im Wachsen begriffene Anzahl von Forschern, die ihren Beruf in der Anwendung der kritischen Methode auf die philosophischen Probleme unserer Zeit finden, ist der weitere Ausbau der Ästhetik im Sinne Kants die zentrale Aufgabe dieser Wissenschaft. Wenn man nun den „kritischen" Standpunkt mit wenigen Sätzen kennzeichnen soll, so verfährt man für unsere Zwecke wohl am besten in folgender Weise. Der kritische Philosoph findet in den verschiedenen Gebieten der ihn umgebenden geistigen Kultur Urteile vor, die den Anspruch erheben, allgemein und notwendig zu gelten. Sein richterliches Amt besteht nun darin, daß er solche Ansprüche auf ihre Berechtigung hin prüft. Die Gesetze aber, nach denen er über ihren Rechtsanspruch entscheidet, sind die ursprünglichen Gesetze des Bewußtseins. — Zuerst treten ihm die Urteile der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft entgegen; er konstatiert, daß sie in ihrem Anspruch auf allgemeine und notwendige Geltung berechtigt sind, soweit sie aus den obersten Voraussetzungen des theoretischen Bewußtseins abgeleitet werden können. Dann erscheinen die sittlichen Urteile auf dem Plane; auch sie haben Geltung, sofern sie zurückzuführen sind auf ein Sittengesetz, das autonom der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft entspringt. Aber nicht nur aus dem Gebiete der Wissenschaft und des sittlichen Lebens, auch aus dem dritten unter den großen

Kulturgebieten, dem Reiche des Schönen, erheben sich Urteile, die vor den Richterstuhl des kritischen Philosophen geladen werden. Ist der Anspruch des ästhetischen Urteils auf Allgemeinheit und Notwendigkeit berechtigt? Kant entscheidet, daß er insofern berechtigt ist, als das Wohlgefallen, das in dem ästhetischen Urteil festgestellt wird, auf einer Einhelligkeit in dem freien Spiele derselben Erkenntnisvermögen beruht, die auch zum gewöhnlichen Verstandesgebrauch nötig sind, den man bei jedermann voraussetzen darf.

Hiernach würde die Eigenart der kritischen Ästhetik in erster Linie darin bestehen, daß sie das ästhetische Werturteil und von da aus die ästhetischen Werte überhaupt auf ihre Berechtigung hin prüft, indem sie die Gründe dafür in den obersten Bedingungen des Bewußtseins sucht. Eine selbständige und tiefdringende Erneuerung der Theorie Kants hat H. Cohen in seinem Werke „Kants Begründung der Ästhetik" (1889) vollzogen. Arbeiten von Kühnemann und Erörterungen von Natorp gehören derselben Richtung an. Und 1901 erschien die „Allgemeine Ästhetik" von Jonas Cohn, der die Ästhetik zu den Wertwissenschaften zählt und die Aufgabe solcher Wissenschaften darin erblickt, die Werte „in bezug auf die Berechtigung ihres Anspruches" zu untersuchen (vgl. J. Cohn, „Psychologische oder kritische Begründung der Ästhetik", Arch. f. syst. Philos. 1904, S. 136).

Die psychologische Behandlung der Ästhetik ist gegenwärtig unbestreitbar im Besitze der Vorherrschaft. Wenn Külpe in seiner „Einleitung in die Philosophie" (3. Aufl. 1903, S. 96) zu dem Ergebnis gelangt, daß die Ästhetik als eine „Psychologie des ästhetischen Genusses und des künstlerischen Schaffens" anzusehen sei, so spricht er damit die Meinung der überwiegenden Mehrheit unter den modernen Vertretern der Philosophie aus. Die psychologische Ästhetik ist bestrebt, die ästhetischen Seelenzustände zu analysieren, zu klassifizieren und aus den Gesetzen des psychischen Lebens zu erklären. Ihr ursprünglichstes und wichtigstes Untersuchungsgebiet ist in dem Genießen und Schaffen des erwachsenen Kulturmenschen gegeben. Daneben wendet sich das Interesse der vergleichenden und genetisch erklärenden Psychologie besonders den Anfängen der künstlerischen Produktion bei dem Individuum und in der Gattung zu. Ein Teil der hierher gehörenden

wichtigeren Arbeiten wird im weiteren Verlaufe der Darstellung angeführt werden.

— Wo sich verschiedene Methoden um ein Wissensgebiet bemühen, da pflegt es nicht an Streitfragen und Mißverständnissen zu fehlen. So ist es auch hier. Ich beschränke mich auf ein einziges Problem, das mir als das wichtigste erscheint. Die rein psychologische Behandlung der Ästhetik, die gegenwärtig, wie schon bemerkt wurde, beherrschend im Vordergrunde steht, wird — besonders von den Anhängern der kritischen Ästhetik — mit beachtenswerten Gründen angegriffen. Man findet, daß die Psychologie den Aufbau der Ästhetik nur vorbereiten, nicht ausführen könne und wirft ihr vor, diese Tatsache dadurch zu verschleiern, daß sie Gesichtspunkte in ihre Betrachtung einmenge, die für sie gar nicht erreichbar seien.

Will man sich über diese methodologische Streitfrage, die dringend der weiteren Bearbeitung bedarf, klar werden, so wird man vor allem den Unterschied ins Auge zu fassen haben, der zwischen einem ästhetischen Werturteil (z. B. „die Peterskirche besitzt die schönste aller Kuppeln") und dem psychischen Zustande des ästhetischen Wohlgefallens selbst besteht. Der Psychologe wird sich der Natur seiner Wissenschaft nach vor allem für den Zustand des Wohlgefallens, seine Eigenart und seine Ursachen interessieren; dagegen ist die kritische Ästhetik von dem ästhetischen Werturteil und der Frage nach seiner Berechtigung oder Geltung ausgegangen. — Wenn nun ihre Vertreter die Ansicht gewinnen, daß der Psychologe in Wertfragen keine Entscheidungen zu treffen vermöge, während die eigentliche Aufgabe der Ästhetik gerade in der Herbeiführung solcher Entscheidungen zu suchen sei, so gelangen sie leicht zu der schon angedeuteten Auffassung, wonach die ästhetische Arbeit des Psychologen nur den Charakter einer Vorbereitungstätigkeit besitzen würde, so daß der Schein, als ob sie mehr als dieses zu leisten vermöge, auf die unberechtigte Einmengung von Gesichtspunkten zurückzuführen wäre, die ganz außerhalb des psychologischen Interessengebietes und Machtbereiches liegen.

Die Frage der Wertentscheidungen führt uns aber auf den Begriff der Normation, einen Terminus, an dem wir schon darum nicht vorbeigehen dürfen, weil er nicht eindeutig ist

und infolgedessen eine Quelle von Mißverständnissen bildet. Das Wort „norma“ bedeutet bereits im alten Lateinischen mindestens zweierlei, nämlich einmal das „Winkelmaß“ und dann übertragen die Richtschnur und „Vorschrift“. Wir gewinnen daraus eine rein theoretische und eine praktische Bedeutung der „normativen“ Wissenschaft: sie hat es erstens mit der Gewinnung von Maßstäben für richtige Beurteilung und zweitens mit der Aufstellung von Forderungen (Vorschriften) auf Grund der so gewonnenen Beurteilungen zu tun. Man kann in der ästhetischen und erkenntnistheoretischen Literatur häufig Mißverständnissen begegnen, die dieser zu wenig geschiedenen Doppelbedeutung entspringen. Wir aber werden nun die These, daß die Psychologie in Wertfragen nichts zu entscheiden vermöge, genauer so formulieren können. Die Psychologie soll nach der Ansicht ihrer kritischen Gegner 1. nicht die Fähigkeit besitzen, Maßstäbe für gültige ästhetische Werturteile herzustellen; infolgedessen soll sie speziell außerstande sein, a) die Abgrenzung des Ästhetischen von dem, was nicht ästhetisch ist, zu vollziehen, b) innerhalb des Ästhetischen selbst Wertunterschiede zwischen dem höher und weniger hoch Stehenden zu begründen und c) den Wert des ganzen ästhetischen Gebietes für das Bewußtsein der Kulturmenschheit überhaupt festzulegen. Und sofern sie das nicht vermag, soll sie 2. auch nicht berechtigt sein, die Forderungen zu erheben, die aus den angedeuteten Wertentscheidungen abgeleitet werden können. — Ich möchte nun im folgenden einige Bemerkungen zu der hiermit entwickelten Streitfrage machen, die natürlich weit davon entfernt sind, den Anspruch auf eine erschöpfende Behandlung zu erheben. Ich will dabei hauptsächlich vom Standpunkt des Psychologen aus sprechen und zwar so, daß ich nicht etwa die selbständige Bedeutung der Erkenntnistheorie in Zweifel ziehe (was mir durchaus fern liegt), sondern nur nachprüfe, wieweit etwa doch auch der Psychologe berechtigt sei, Wertentscheidungen zu treffen. Der bereits angeführte Aufsatz von J. Cohn, die Abhandlung von Witasek über „Wert und Schönheit“ (Archiv f. system. Philos., VIII, 1902) und der letzte Abschnitt in Volkelts „Ästhetischen Zeitfragen“ (1895) kann zur Orientierung über das Problem dienen.

Geht man von der allgemeinen Frage aus, ob die Psycho-

logie sich darauf zu beschränken habe, die Erscheinungen, die als ästhetisch bezeichnet werden, ohne jede Rücksicht auf ihre Wertunterschiede, z. B. ohne jede Rücksicht darauf zu untersuchen, ob eine Kunstleistung als „besser" oder „schlechter", ein ästhetischer Genuß als „höher" oder „niedriger" bezeichnet werden müsse, so findet man, daß sich hier nicht nur Bejahung und Verneinung gegenüberstehen, sondern daß auch im Falle der Bejahung ganz entgegengesetzte Auffassungen hervortreten. Die einen bekennen sich zu der Ansicht, daß die Psychologie wegen dieser Beschränkung gar nicht selbst Ästhetik treiben, sondern nur Material für die eigentliche Ästhetik, die eben Wertwissenschaft sei, beschaffen könne. Die anderen sehen gerade in der „wertfreien" Behandlung die einzige Möglichkeit, zu einer wissenschaftlichen Ästhetik zu gelangen.[1] Zur letzteren Auffassung bekennen sich Taine, Scherer und von neueren Forschern besonders R. Eisler, der in seinen „Studien zur Werttheorie" (1902) den Begriff des Schönen „absolut wertfrei" so bestimmt: „schön ist, was irgend jemandem gefällt, bezw. zu irgendeiner Zeit gefallen hat" (S. 97). Dagegen würden die kritischen Ästhetiker in einer solchen Definition die Unzulänglichkeit der rein psychologischen Methode aufs Schlagendste erwiesen finden. Aber auch Volkelt ist dieser Meinung. Eine solche Ästhetik, sagt er, müßte ja alles Stümperhafte und Langweilige, alles Schrullenhafte und Verfaulte in den künstlerischen Leistungen nicht nur ebenso ausführlich analysieren wie das Reife, Interessante und Große, sondern es auch auf gleiche Linie mit diesem stellen, und er folgert daraus, daß sie dadurch zu einem Unding würde.

Das ist nun nach meiner Ansicht nur dann richtig, wenn eine derartige, alle Wertunterschiede ignorierende Untersuchung den Anspruch erheben würde, den Bedürfnissen der Ästhetik in jeder Hinsicht gerecht zu werden. Es wird aber betont werden müssen, daß es eine noch zu wenig bearbeitete und dabei äußerst wichtige Aufgabe der Psychologie ist, die große Verschiedenartigkeit im ästhetischen Verhalten gerade auch mit Rücksicht auf das, was vom Standpunkt der normgebenden

[1] Vgl. auch E. Kulke, „Kritik der Philosophie des Schönen" (Leipzig 1906), besonders den Abschnitt über die „Gleichberechtigung der Empfindungen" (S. 317 f.).

Ästhetik als minderwertig bezeichnet wird, zu untersuchen. Das, was der künstlerisch Ungebildete unter ästhetischem Genuß versteht, ist in vielen Fällen ein von dem Genusse des Kenners stark verschiedener Zustand, und neben der Psychologie des Genies ist auch die Psychologie der minder wertvollen künstlerischen Produktion von großem Interesse. Wenn es die Ästhetik im weitesten Sinne mit den an Wahrnehmungsakte geknüpften Erlebnissen zu tun hat, die durch ihren eigenen Inhalt gefallen, so wird sie die Aufgabe, sich ohne Rücksicht auf Wertunterschiede einen Überblick über die verschiedenen Zustände zu verschaffen, in denen ein solches Wohlgefallen tatsächlich hervortritt, nicht von der Hand weisen dürfen. Sie wird mit einem Worte das ästhetisch Wirksame unbekümmert darum, ob es auch ein ästhetisch Wertvolles ist, untersuchen müssen. In meinem Buche über die „Spiele der Menschen" (1899) habe ich vielfach auf diese Aufgabe hingewiesen und sie in einzelnen Fragen der Lösung näher zu bringen gesucht (vgl. z. B. S. 215f., 355). Solche Erörterungen sind gerade auch für eine Behandlungsweise, die Wertunterschiede machen möchte, eine unerläßliche Voraussetzung. Wer z. B. die Aufgaben der Kunst bestimmen will und dabei nur die Gesichtspunkte des Kenners in Anschlag bringt, der wird leicht Momente übersehen, die bei naiveren Formen des Kunstgenusses stärker hervortreten und von großer Bedeutung sind. Und wer das neuerdings so viel behandelte Thema der ästhetischen Erziehung, auf das ich hier nur im Vorübergehen hinweisen kann, erfolgreich bearbeiten will, der muß sich gleichfalls vor allem die Frage stellen, welche Arten des Genießens und welche Motive zur Produktion überhaupt existieren, ehe er klar und deutlich bestimmen kann, wo die ästhetische Pädagogik einzusetzen und welchen Zielen sie nachzustreben habe.[1]

Wenn aber dem Psychologen in der wertfreien Behandlung der ästhetischen Phänomene eine wichtige Aufgabe gestellt ist, die nur er in genügender Weise zu lösen vermag, so ist damit natürlich noch nicht gesagt, daß seine Wissenschaft vollständig unfähig sei, mit ihren Mitteln den vorhin angegebenen Forderungen gerecht zu werden. Die erste dieser

[1] Vgl. meinen Aufsatz „Zum Problem der ästhetischen Erziehung", Ztsch. f. Ästhetik u. allg. Kunstwissensch. I. Bd. (1906).

Forderungen bezog sich auf die Abgrenzung dessen, was „ästhetisch" ist, von dem Außerästhetischen. In dieser Hinsicht können wir auf unsere Unterscheidung von „ästhetisch wirksam" und „ästhetisch wertvoll" zurückgreifen. Was das ästhetisch Wirksame betrifft, so befindet sich die Psychologie hier durchaus auf vertrautem Boden. Sie ist als empirische Wissenschaft darauf angewiesen, von den Fällen auszugehen, in denen der gewöhnliche Sprachgebrauch tatsächlich von einer ästhetischen Wirkung redet. Wenn sie nun diese Fälle genauer untersucht, die gemeinsamen Eigentümlichkeiten, die in ihnen enthalten sind, heraushebt, und unter ihnen wieder diejenigen, die einen kausalen Zusammenhang mit dem Eintreten der Wirkung aufweisen, besonders betont, so wird sie zu Begriffsbestimmungen und damit zu Abgrenzungen ihres Gebietes gelangen, die zwar vom gewöhnlichen Sprachgebrauche aus gewonnen, aber keineswegs einfach durch ihn festgelegt sind. So könnte z. B. ein Psychologe ohne jede Beziehung auf das Wertproblem zu dem Resultate gelangen, daß das sinnlich Angenehme, bei dem bekanntlich der Sprachgebrauch ein gewisses Schwanken in der Anwendung des Prädikates „schön" aufweist, wissenschaftlich nicht als schön zu bezeichnen sei, weil ihm wesentliche Merkmale fehlen, die sonst dem Schönen zugeschrieben werden. Oder er könnte in einer selbstgeschaffenen Terminologie zwischen einem Schönen im „engeren" und „weiteren" Sinne unterscheiden, das bloß Angenehme aber nur im weiteren Sinne als schön gelten lassen. In beiden Fällen würde er mittels der psychologischen Methoden zu selbständigen Grenzbestimmungen gelangen.

Erst wenn wir nach dem ästhetisch Wertvollen fragen, stoßen wir auf größere Schwierigkeiten. Hat die Psychologie die Fähigkeit, durch Angabe des „wahrhaft" ästhetischen Genießens oder Produzierens innerhalb der mannigfaltigen Erscheinungen, die als ästhetische tatsächlich bezeichnet werden, eine Auslese zu treffen? Kann sie schon von sich aus bestimmen, was „höheren" und was „niedrigeren" ästhetischen Wert besitzt? Soviel ich sehe, muß die Lösung des Problems durch Besinnung auf den allgemeinen methodologischen Begriff der Psychologie gewonnen werden. Dieser wird nun neuerdings häufig in einer Weise bestimmt, die ihre Schwierigkeiten besitzt, aber für unsere Zwecke dienlich ist. Alle Wissen-

schaften, so wird etwa ausgeführt, haben bei ihrer Arbeit irgendwie von den „Erlebnissen“ oder „Bewußtseinsinhalten“ auszugehen. Die Psychologie betrachtet nun diese Erlebnisse in ihrer Zugehörigkeit zum erlebenden Individuum, während die anderen Wissenschaften, sofern sie nicht selbst psychologische Gesichtspunkte verwenden, davon absehen und sich infolgedessen Objekte bilden, die mit dem eigentlichen „Erlebnis“ nicht mehr identisch sind. Das letztere gilt keineswegs nur von der Naturwissenschaft, sondern z. B. auch von der nicht psychologisch betriebenen Logik. Wie der Baum für den Naturforscher einer ist, auch wenn tausend Wahrnehmungen von ihm bestehen, so ist, wie Herbart sehr richtig hervorgehoben hat, auch der logische Begriff „nur einmal vorhanden“, selbst wenn ihn tausend Individuen denken. Betrachten wir nun den reinen Logiker, der es ja auch mit Wertentscheidungen zu tun hat. Er hat etwa zwei Schlüsse vor sich, die er auf ihre Richtigkeit hin untersucht. Er tut das ohne jede Rücksicht auf das individuelle Ich, das die Schlußprozesse denkend erlebt; während seiner Untersuchung existieren die Prämissen und Konklusionen rein für sich, sozusagen, als ob sie im leeren Raume schwebten; und ohne Bezugnahme auf seine individuelle Bewußtseinslage der Überzeugtheit sagt er mit absoluter Setzung: dieser Schluß ist falsch, jener ist richtig. Der Psychologe dagegen kann eine solche absolute Entscheidung nicht fällen, weil er eben die Beurteilung nicht „losgelöst“ vom beurteilenden Individuum betrachtet. Er wird vielmehr zunächst nur die Tatsache konstatieren: wenn ich die beiden Schlußprozesse durchdenke, so entsteht in mir der Zustand der Überzeugung, daß der eine richtig, der andere falsch sei. Hierauf wird er den Bedingungen nachforschen, die den Zustand der Überzeugung herbeigeführt haben. Entspringen sie allgemeinen Gesetzmäßigkeiten des Bewußtseins, so wird er auch annehmen dürfen, daß alle Menschen, bei denen dieselben Bedingungen vorliegen (also vor allem diejenigen, welche überhaupt in der Lage sind, einem Schlußverlauf mit Verständnis zu folgen) mit seiner Überzeugung übereinstimmen werden. Aber zur absoluten Setzung gelangt er als reiner Psychologe nicht; seine Methode verwehrt es ihm.

Ähnlich verhält es sich nun in der Ästhetik. Für den

Psychologen bleiben auch die ästhetischen Werturteile stets an die urteilenden Individuen festgebunden. Wenn er als Fachmann sagt, die Peterskuppel sei schön, oder der Genuß der „Züricher Novellen" stehe höher als der eines Detektive-Romans von Conan Doyle, so darf das nicht ohne weiteres in dem Sinne der „absoluten Setzung" gemeint sein: „alle Urteile, die die Peterskuppel als häßlich bezeichnen oder die Züricher Novellen nicht höher einschätzen als den spannenden Kriminalroman, sind falsch"; sondern er kann dabei zunächst nur ähnliches meinen wie vorhin bei der Beurteilung der Schlußfolgerungen: nicht die Richtigkeit der Wertentscheidung selbst, sondern bloß das Überzeugtsein von ihrer Richtigkeit, nicht „den" Wert, sondern nur das mir und dir Wertvolle. Und er ist hier viel schlimmer daran. In elementaren Fällen freilich, z. B. angesichts der Wohlgefälligkeit einer regelmäßigen Figur, wird er vielleicht gleichfalls darauf hinweisen können, daß dieses Wohlgefallen allgemeinen Gesetzmäßigkeiten des Bewußtseins entspringe und daher unter denselben Bedingungen auch überall zu übereinstimmenden Urteilen führen werde; aber bei den komplizierteren ästhetischen Erscheinungen sind die Bedingungen, wie die Erfahrung zeigt, meistens zu mannigfaltig, um eine generelle Übereinstimmung der Beurteilungen zu ermöglichen. Er wird z. B. keineswegs erwarten dürfen, daß auch nur die größere Mehrheit von Genießenden jenes Urteil über Keller und Conan Doyle anerkennen würde.

Sind aber die Psychologen infolgedessen gänzlich auf eine von allen Wertentscheidungen freie Ästhetik zurückverwiesen? Die Frage ist, wie Messer in seiner Besprechung der ersten Auflage dieses Buches richtig hervorhebt, ohne Zweifel dann zu bejahen, wenn dabei das eigenste Gebiet der Psychologie, die als solche eine reine Tatsachenwissenschaft ist und bleibt, nicht überschritten werden soll. Es ist ja unbedingt notwendig, von der Realwissenschaft, die auf das Seiende geht, die Wertwissenschaft zu unterscheiden, die Seinsollendes feststellt. Nun kann aber eine solche Wertwissenschaft nicht nur von metaphysischen oder erkenntnistheoretischen, sondern auch von psychologischen Voraussetzungen aus in Angriff genommen werden. Daher wird unsere Frage so lauten müssen: darf der Psychologe, indem er sein eigenes, rein sachwissenschaftliches Gebiet mit Bewußtsein überschreitet, ästhetische Wert-

wissenschaft auf psychologischer Grundlage treiben? Und wenn er es darf: wie wird sich ihm diese von psychologischen Gesichtspunkten ausgehende Normation gestalten? — Wir wissen bereits, daß es sich für ihn nicht um absolut geltende Festsetzungen handeln kann. Aber außer der absoluten Normation, die ihm versagt ist, gibt es hypothetische Maßstäbe und relative Forderungen, die ihm offenstehen. Wie die Spezialwissenschaften gewisse oberste Erkenntnisse aufnehmen, die ihnen entweder als unmittelbar einleuchtend oder als durch andere Methoden bewiesen gelten, so kann der psychologische Ästhetiker auch Wertentscheidungen, von deren Richtigkeit er „überzeugt" ist, als unbedingt geltend annehmen, und nun unter der Voraussetzung, daß sie gelten, also hypothetisch, andere Wertentscheidungen davon ableiten. In dieser Hinsicht stehen ihm hauptsächlich zwei Wege offen: er kann eine Wertentscheidung über die verschiedenen genießenden Individuen oder eine Wertentscheidung über die verschiedenen in der ästhetischen Wirkung hervortretenden Bewußtseinszustände als „geltend" annehmen. Der zweite Weg führt weiter als der erste. Fassen wir beide ins Auge.

Daß ein Mann, der die Zwecke und Mittel des Künstlers genauer kennt, auch dem Kunstwerk (und dem Naturschönen) besser als der ästhetisch Ungebildete gerecht zu werden vermöge, und daß sein ästhetisches Verhalten daher das „richtigere" sei, ist die Ansicht vieler Ästhetiker. In dieser Ansicht werden sie dadurch bestärkt, daß ein solcher Kenner stets „naivere" Formen des Genießens in seiner Jugend durchgemacht hat und dabei doch in der Regel das später Erreichte höher schätzt. Wenn man nun, der persönlichen Überzeugung entsprechend, hypothetisch voraussetzt, der Standpunkt des Kenners[1] sei tatsächlich der höher zu bewertende, so kann man daraus viele Wertentscheidungen mit psychologischen Mitteln ableiten. Vergleicht man z. B. das Verhalten der Kenner

[1] Zu den „Kennern" im weiteren Sinne rechne ich hier natürlich auch die Künstler selbst. — Der Rekurs auf das Urteil der Kenner ist schon von Home gefordert worden. Von neueren Forschern seien hier Rutgers Marshall, Roetteken und K. Lange genannt. — Im Gebiete der Rechtsphilosophie hat man sich in analoger Weise auf das Urteil „anständiger und gerecht denkender" Menschen berufen.

auf gemeinsame Züge, so wird man finden, daß bei ihnen das Genießen des Formalen (der Gestaltung) ganz anders in den Vordergrund tritt als bei dem ästhetisch Ungebildeten mit seinem mehr inhaltlichen, stofflichen Interesse. Wenn nun vorausgesetzt wird, daß der Standpunkt des ästhetisch Gebildeten wirklich höher zu bewerten sei, so kann der Psychologe hieraus mit Gründen, die seiner Wissenschaft entspringen, die Wertentscheidung ableiten, daß der Kriminalroman von Conan Doyle mit seiner starken Spannung auf den Verlauf des Inhalts einen weniger wertvollen Genuß verschaffe als die Novellen Kellers. — Aber selbstverständlich ist die so gewonnene Entscheidung von der Geltung der vorausgesetzten abhängig. Und diese Geltung kann bezweifelt werden. Ich denke dabei weniger an die von R. Eisler scharf hervorgehobene Tatsache der Geschmacksverschiedenheiten unter den Kennern der aufeinander folgenden Kunstperioden als daran, daß der Schöpfer des Kunstwerkes, den wir doch in erster Linie für sachverständig halten, den Genuß des Kenners nicht immer höher bewertet als das naive Genießen. Vielleicht würde Raffael das Verhalten eines ästhetisch weniger durchgebildeten Mannes, der vor der Sistina das Gefühl hat, eine Vision göttlicher Herrlichkeit zu erleben, für „richtiger" erklären als das des Kenners, dessen Bewußtsein vorwiegend von dem Entzücken über die geniale Komposition der Linien erfüllt ist.[1]

Weniger äußerlich verfährt der empirische Psychologe, wenn er die als geltend vorausgesetzte Wertentscheidung direkt in den Bewußtseinszuständen findet, die ihm in der ästhetischen Wirkung entgegentreten. Um ein Beispiel zu geben, stelle ich eine Überlegung an, die ein wenig auf die allgemeine Bedeutung des Ästhetischen hinweist (vgl. o. S. 140, 1. c.) und zugleich den Vorzug hat, mit der Bekämpfung eines Irrtums zu beginnen. Die Intensität des Vergnügens am Kunstwerk ist nach psychologischer Erfahrung kein ausreichender Maßstab für die Bestimmung des ästhetischen Wertes, weil sich die Wertschätzung überhaupt nicht nur nach der augenblicklichen Lust oder Unlust richtet. Ich kann bei Conan Doyle lebhaftere Lustgefühle haben und dennoch den Genuß der „Züricher Novellen" höher schätzen. Das ist eine psycho-

[1] Kulke bekämpft bei ästhetischen Urteilen das „Prinzip der Autorität" ebensosehr wie das der „Majorität".

logische Tatsache, die wohl verständlich ist.[1] Besonders wo schwer erfüllbare Wünsche ihr Ziel finden, da wird uns eine „Befriedigung" zuteil, deren Wertschätzung weniger von der Intensität des augenblicklichen Lustgefühls abhängt als von der Stärke der Gefühle und Wünsche, die nun stille sind, aber das nicht erreichte oder wieder verlorene Objekt umdrängen würden. — Von hier aus führen verschiedene Wege weiter; wir wollen in folgender Weise verfahren. Es gibt (auch das ist eine psychologische Tatsache) in dem menschlichen Bewußtsein ein allgemeines, im Leben draußen nur schwer zu verwirklichendes Ziel der Sehnsucht, das darin besteht, einmal von dem immer weiterhastenden Drang des Wollens überhaupt befreit zu sein und die Gegenwart wunschlos genießen zu können. Der Gedanke der himmlischen Seligkeit ist das Ideal, das sich aus dieser Sehnsucht heraus gestaltet hat. Wenn wir einen solchen Zustand wirklich kennen lernen, so haben wir gewöhnlich den Eindruck, daß er anderen Lustgefühlen, die vielleicht intensiver, aber in die Unrast des Willenslebens verstrickt sind, vorzuziehen sei. So soll schon Demokrit gelehrt haben: τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ.

Aber die bloße Flucht aus dem Jagen der Wünsche ins Leere würde keine Befreiung sein; von der Langeweile — so würde hier Schopenhauer sagen — werden wir ja nur zu neuer Qual getrieben. Daher sucht der Mensch nach wunschloser Fülle des Bewußtseins. Eine solche kann er nur in der Beschäftigung mit Inhalten finden, die um ihrer selbst willen, ohne Beziehung auf Draußenstehendes, noch zu Erstrebendes (als „rein intensive Werte") genußreich sind.[1] Auf mannigfache Weise sucht er diesen Zustand zu erreichen, und nur zu oft mißlingt der Versuch. Am besten aber ist der Anblick des Schönen geeignet, jene wunschlose Fülle des Daseins zu erzeugen. Denn in dem Schönen verwirklicht sich für das Bewußtsein die notwendige Bedingung für ihr Zustandekommen, nämlich eine Einstimmigkeit und Harmonie seiner Inhalte, die nirgends über sich hinausweisend

[1] Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Bewußtsein der „Wichtigkeit", das ebenfalls nicht nur von der augenblicklichen Stärke des Interesses abhängt.

selbstgenugsam als etwas in sich Vollendetes dasteht. Daher ist es von diesem Gedankengang aus begreiflich, wenn man den Hauptwert des Schönen immer wieder in dieser wunschlosen „Befriedigung" erblickt hat. — Setzt man nun fest, die so gewonnene Überzeugung solle uns maßgebend sein, so kann man davon abermals relativ geltende Wertentscheidungen ableiten. Der Künstler z. B., der zu stark mit dem Reiz der „Spannung" arbeitet, wird dann eine weniger wertvolle Wirkung hervorbringen, indem er durch das ungeduldige Vorwärtsdrängen nach der Lösung den wunschlosen Genuß des Gegenwärtigen schädigt.

Ist das bisher Gesagte richtig, so erledigt sich damit ohne weiteres auch die praktische Seite der „Normation". Wenn der Psychologe keine absolut geltenden Wertentscheidungen vollziehen kann, so muß er auch mit dem Aufstellen von Forderungen im Relativen bleiben. Er mag in Fällen, wo er der allgemeinen Zustimmung zu seinen Voraussetzungen sicher zu sein glaubt, seinen Forderungen sprachlich eine kategorische Form geben — im Grunde bleibt seine Normation stets eine hypothetische: wenn das wertvoll ist, so ist aus psychologischen Gründen dieses und jenes zu verlangen. Die Aufstellung solcher relativer Postulate wird man ihm aber ebensowenig verwehren können wie die Hervorhebung hypothetischer Maßstäbe für Wertentscheidungen.

Nun wird sich freilich dem kritischen Leser doch noch eine Frage aufdrängen. Man kann, auch wenn man dem Psychologen das Recht hypothetischer Wertentscheidungen zugesteht, trotzdem der Ansicht sein, daß er viel besser tue, sich auf die wertfreie Behandlung der ästhetischen Phänomene zu beschränken. Wenn nämlich eine nicht „psychologisch" betriebene Wertwissenschaft die Fähigkeit besitzt, absolute Wertbestimmungen und Normationen zu geben, so scheint es doch ratsamer, ja direkt geboten zu sein, eine reinliche Scheidung zu vollziehen, indem der Psychologe sich auf das ästhetisch Wirksame, so wie er es versteht, beschränkt und es etwa der erkenntnistheoretisch behandelten Wertwissenschaft überläßt, die Wertprobleme in endgültiger und zweifelsfreier Weise zu

---

[1] Vgl H. Münsterbergs „Principles of Art Education" (1905), S. 20f., 30.

lösen. Das würde ja nicht ausschließen, daß er die ihm von jener überlieferten Begriffe, bei der Auswahl seiner Spezialuntersuchungen auf sich wirken ließe, wie umgekehrt die Erkenntnistheorie ohne psychologische Unterscheidungen nicht auskommen kann. Dieser Gedanke hat manches für sich, und es wird jedenfalls zu begrüßen sein, wenn die psychologischen Ästhetiker in Zukunft die wertfreie Behandlung in wachsendem Maße als eine selbständige und wichtige Aufgabe ihrer Wissenschaft betrachten lernen. Aber er hätte noch mehr für sich, wenn es erwiesen wäre, daß die erkenntnistheoretisch begründete Ästhetik wirklich zu absoluten Wertentscheidungen gelangen kann. Es ist mir jedoch, obwohl manche Sätze in erkenntniskritischen Schriften das zu behaupten scheinen, sehr zweifelhaft, ob der Beweis dafür zu erbringen ist.

Nehmen wir eines der obersten Erkenntnisgesetze, die allen Urteilen, also auch den Wertentscheidungen logisch zugrunde liegen, etwa den Satz vom Widerspruch. Wie wir wissen, kann hier der Psychologe nur das Erfahrungsgesetz aufstellen, daß die Bewußtseinslage der Zustimmung einem Urteil gegenüber versagt, das Identität zwischen Inhalten behauptet, mit deren Nicht-Identität man bekannt ist. Der Logiker dagegen betrachtet ein solches Urteil ganz ohne Rücksicht auf die individuellen Bewußtseinslagen und kommt so natürlich zu der absoluten Setzung: jenes Urteil (A sei Non—A) ist — wenn ich mich so ausdrücken darf — eine „ewige Unwahrheit". — Hier tritt nun die erkenntnistheoretische Frage hervor: mit welchem Rechte faßt der Logiker das, was er doch auch nur als zeitliche Überzeugung erlebt, als absolute und ewige Geltung auf? Arbeitet er dabei vielleicht mit einer unschädlichen, ja nützlichen Illusion, über deren Charakter aber gerade die kritische Philosophie sich klar bleiben muß, indem sie an Stelle der naiven Illusion die bewußte Fiktion treten läßt?

Soviel ich sehe, kommen hier folgende Ausgangspunkte in Betracht. Man kann erstens die Wissenschaft, und zwar (dies muß ausdrücklich hervorgehoben werden) die Wissenschaft in dem besonderen Sinne eines Systems von absolut notwendigen und allgemeingültigen Erkenntnissen als gegebene Tatsache voraussetzen und dann fragen: wie ist diese Tatsache möglich? Selbstverständlich ist sie in dem angegebenen Sinne nur möglich, wenn auch der Satz vom

Widerspruch absolute Geltung besitzt. Hier liegt aber das Hypothetische in der Annahme jener Tatsache. — Oder man verfährt zweitens so, daß man nicht von einem gegebenen Faktum, sondern von einer idealen Forderung ausgeht. Wir wollen Wissenschaft in dem angegebenen Sinne und daher sagen wir: „wenn anders" notwendige und allgemeingültige Wissenschaft bestehen soll, dann muß der Satz vom Widerspruch eine ewige Wahrheit sein. Das „Wenn" tritt hier schon in unserer sprachlichen Formulierung ohne weiteres zutage.

Damit hängt aber auch die besondere Form zusammen, in der die ewige Wahrheit dann behauptet wird, wenn man die absolute Geltung nicht einfach mit einer dem „naiven Realismus" verwandten Selbstverständlichkeit hinnimmt. Wie mir scheint, kann man in dieser Hinsicht drei Wendungen des Gedankens als die beachtenswertesten bezeichnen. Zwei von ihnen stellen sich als „Annahmen" (im Sinne Meinongs) dar, die dritte hat gewöhnlich den Charakter des „Glaubens". Man kann erstens die Behauptung von der absoluten Geltung einfach als eine methodische Voraussetzung betrachten, damit unbedingt notwendige und allgemeingültige Wissenschaft möglich sei. Dann kommt zu dem eben Ausgeführten nichts Neues hinzu. Oder man macht zweitens die weitere Annahme eines zeitlosen überindividuellen Bewußtseins als der Voraussetzung für die absolute Geltung solcher Wahrheiten. Damit begibt sich die Erkenntnistheorie auf ein dünnes und schwankes Seil, das über dem „Abgrunde der Metaphysik" ausgespannt ist. Freilich kann der Erkenntnistheoretiker sagen, jene psychologische Betrachtungsweise, die die Erlebnisse in ihrer zeitlichen Zugehörigkeit zu einem Individuum untersuche, entferne sich selbst von dem wirklich Gegebenen, sobald sie mit dem Individuum nicht den Leib, sondern das Subjekt meine; sie habe kein Recht, das dem Bewußtseinsinhalt gegenüberstehende Subjekt als individuell und zeitlich zu bezeichnen. Das ist kaum zu bezweifeln. Aber wir können hier auch ganz von jener Definition der Psychologie absehen und einfach sagen: wir wissen unmittelbar nur von zeitlichen Überzeugungen; wir behaupten nichts von einem Subjekt, für das sie da sind; aber zeitliche Überzeugungen sind als Erlebnis gegeben, und ihre Beziehung auf ein zeitloses überindividuelles Subjekt ist ebensogut eine Annahme wie ihre

Beziehung auf ein individuelles und zeitliches.[1] Endlich ist die dritte Wendung anzuführen, die entschlossen den Schritt ins Metaphysische tut, indem sie „glaubend" das überindividuelle Bewußtsein als Gott oder als das Absolute auffaßt. Wieweit Kant selbst, der in der Schrift „de mundi sensibilis" etc. seinen Konnex mit Malebranche hervorhebt, auch für diesen Gedanken in Betracht kommt, lasse ich dahingestellt. Seine Lehre, die ja auch noch „Metaphysik" sein will, konnte so aufgefaßt werden, daß ihm die überempirische Einheit des Bewußtseins eine metaphysische Wesenheit bedeutet, und daß sein Unterschied von der alten Spekulation in der Beschränkung auf die bloß erkenntnistheoretische Verwertung dieser metaphysischen „Annahme" besteht (Metaphysik als Transzendentalphilosophie). Jedenfalls ist die Entwicklung von Kant zu Hegel, die zweifellos bisher die historisch wichtigste Weiterbildung war, von dieser Auffassung aus am besten zu verstehen. Von neueren Forschern aber ist es besonders Uphues, für den die absolute Wahrheit nur als metaphysischer Begriff denkbar bleibt.

Das Ergebnis dieser Bemerkungen, wonach man auch im erkenntniskritischen Gebiet ohne „Wenn" nicht auskommt, wird durch die kritischen Forscher selbst vielfach bestätigt. Die erkenntnistheoretische Logik hat sicher ihren reinsten Ausdruck da gefunden, wo die Einheit des Bewußtseins den geistigen Blickpunkt aller Gesetzeseinheiten oder die ideale Einheit des Gesetzes in dem Sinne bedeutet, „daß wir Gesetze haben müssen, sofern wir Wissenschaft haben wollen" (Cohen, „Kants Theorie der Erfahrung" 2. Aufl. S. 591). In der Ethik hat der kategorische Imperativ seine Geltung, „wenn eins anerkannt wird, daß nämlich praktische Vernunft und

[1] Das Argument, wonach die zur Vorstellung des Zeitverlaufs gehörende Einheit in der Sukzession der Bewußtseinsinhalte selbst nicht zeitlich sein kann, weil sie „die Zeit erst möglich macht", kann ich schon darum nicht anerkennen, weil sie ja nicht „die Zeit", sondern das „Bewußtsein der Zeit" möglich machen soll. Im übrigen ist die psychologische Zeit, wie wir sie in einer „konkreten Gegenwart" erleben, nicht nur Sukzession von Inhalten, sondern Sukzession und Einheit des Mannigfaltigen; dieses ungetrennte Ganze hat aber selbst einen Anfang und ein Ende. Vom Zeitlichen ins Ewige führt, wie mir scheint, ebensowenig ein logisch sicherer Weg wie von der essentia zur existentia.

daß als ihr Träger eine Gemeinschaft von Vernunftwesen sein soll" (A. Messer, „Kants Ethik" 1904, S. 217f.). Und in der kritischen Ästhetik ist es ebenso. J. Cohn z. B. betont, daß dem Schönen „Forderungscharakter" zukomme: im Unterschied von dem bloß Angenehmen trete das große Kunstwerk mit dem „Anspruch" an uns heran, von uns nachgefühlt zu werden. Indem er nun meint, für den, der diesen Forderungscharakter des Schönen leugne, sei das Schöne im weitesten Sinne nur eine Art des Angenehmen und zwischen Poesie und Kochkunst beständen dann nur Unterschiede des Materials und der Technik, kommt er zu dem Ergebnis: „den Forderungscharakter des Schönen muß anerkennen, wer im Schönen etwas anderes als eine Art des Angenehmen sieht und wer den primären Kulturwert der Kunst behauptet" (a. Abh. S. 158). Den Gedankengang habe ich hier nicht zu kritisieren; nur darauf möchte ich hinweisen, daß auch in dieser Bestimmung das „Wenn" vorhanden ist, obschon es sprachlich nicht zum Ausdruck kommt.

Hiermit habe ich die Erörterung soweit geführt, als es meinen gegenwärtigen Zwecken entspricht, und ich kann daher zu den Schlußfolgerungen aus dem Gesagten übergehen.

Worin stimmen erkenntnistheoretisch und psychologisch orientierte Normation überein? Beide sind im Grunde auf hypothetische Maßstäbe und relative Forderungen beschränkt; denn auch der kritische Philosoph kommt, falls er wirklich kritisch ist, nicht erkennend über ein letztes „Wenn" hinaus. Beide können aber wollend eine Grundlage oder „Hypothesis" schaffen, durch den Entschluß zu einer Annahme, die gelten soll — in Anfang ist die Tat. Und beide finden in diesem Entschluß zu grundlegenden Annahmen den Weg, der über den Skeptizismus hinausführt; denn Skepsis ist Entschlußlosigkeit des Denkens (ἐποχή).

Worin besteht der Unterschied zwischen erkenntnistheoretisch und psychologisch orientierter Normation? Der Erkenntnistheoretiker geht von der Annahme oder dem Wunsche aus, daß notwendige und allgemeingültige Erkenntnisse vorhanden seien und sucht nach logischer, das heißt, vom individuellen Erlebnis absehender Methode das Prius aller Einzelerkenntnisse im Begriff der Gesetzmäßigkeit des „Bewußtseins überhaupt". — Der Psychologe sagt

erstens allgemein: damit ich von meinen psychologischen Sachkenntnissen zu Wertentscheidungen gelangen kann, gehe ich über die Enthaltung der Skepsis hinaus, indem ich den Entschluß fasse, solche Urteile, die in mir von dem „Bewußtsein der Evidenz" oder der „Bewußtseinseinlage der Überzeugung" begleitet sind, solange für allgemeingültig anzusehen, als ich keinen Grund habe, an ihrer Allgemeingültigkeit zu zweifeln. (Auf diese Weise kann er z. B. eine subjektive „Überzeugungslogik" aufbauen, die der „reinen" oder „Wahrheitslogik" durchaus parallel geht.) Und um diese hypothetische Allgemeingültigkeit genauer vom psychologischen Standpunkt aus zu bestimmen, kann er zweitens hinzufügen: ich will speziell annehmen, meine aus vergangener Erfahrung gewonnene Überzeugung, wonach dasjenige, was mir evident erscheint, unter genau denselben Bedingungen auch allen anderen denkenden Wesen als gültig erscheinen muß, sei solange festzuhalten, als sie nicht durch künftige Erfahrung erschüttert wird. So will ich z. B., bis ich vom Gegenteil überzeugt werde, daran festhalten, daß mein aus psychologischen Erwägungen gewonnenes Urteil über die Wertschätzung des Schönen, das den Grund dieser Wertschätzung nicht in der Lust als solcher, sondern in dem (auf emotionalen, voluntarischen und logischen Wertungen beruhenden) allgemeineren Zustand der „Befriedigung" über die „wunschlose Fülle des Erlebens" erblickt, als richtig gelte; und solange ich an diesem Maßstabe festhalten kann, will ich auch in der Anwendung der Psychologie auf die normative Ästhetik die Konsequenzen ziehen und die Postulate aufstellen, die sich mir daraus ergeben.

Hiermit glaube ich trotz der Beschränkung auf wenige Hauptpunkte gezeigt zu haben, in welcher Weise und innerhalb welcher Grenzen der empirische Psychologe normative Ästhetik betreiben kann.

II.

Die Gegenstände der ästhetischen Forschung verteilen sich, wie schon im Eingang erwähnt wurde, auf zwei Hauptgebiete: die künstlerische Produktion und das ästhetische Genießen.[1]

Bei der wissenschaftlichen Behandlung der künstlerischen Produktion, die ich hier nur mit einigen kurzen Bemerkungen streifen will, wird wohl die Frage nach dem Wesen des Genies stets die schwierigste bleiben. Ich kann auf die einzelnen Untersuchungen über diesen Gegenstand (Lombroso, Türck, Séailles, Dessoir, die anonym erschienene Schrift „Zeus" usw.) nicht eingehen. Am tiefsten dringt, da weder die allgemeine Betonung der abnormen oder gar krankhaften Einseitigkeit noch die spezielle Hervorhebung einer verfeinerten sinnlichen Reizbarkeit, eines anschaulichen Gedächtnisses, einer gesteigerten Phantasietätigkeit usw. recht genügen will, noch immer die scheinbar rein formale Bestimmung der kritischen Philosophie, wonach das Genie in der Naturgabe besteht, für das Gefühl Gesetze zu geben. Auf den ersten Blick freilich erscheint diese Bestimmung ebenso wie der kategorische Imperativ bloß als ein negatives Kriterium, indem dadurch angegeben wird, unter welcher Bedingung wir allein von einem genialen und originalen Künstler sprechen können: nur der ist ein künstlerischer Genius, der unserem ästhetischen Fühlen eigene Gesetze gibt. Sobald man aber unter „Gefühl" etwas anderes, weiteres als Lust und Unlust, nämlich die gesamte, alle Dispositionen umfassende Zuständlichkeit des Seelischen versteht, so wird aus der Gesetzlichkeit des Gefühls die immanente Einstimmigkeit des gegenwärtigen Seelenzustandes, und das Wesen der künstlerischen Genialität besteht in der Naturanlage, dem ästhetischen Bewußtsein neue Blickpunkte zu verschaffen, durch die sich das Gegebene zu jener wunschlosen geordneten Fülle des Erlebens gestaltet, die man von

[1] Wenn man sich streng an den eigentlichen Wortsinn hält, so wird man freilich nur die Untersuchung des ästhetischen Anschauens und Genießens der „Ästhetik" zurechnen, und man kann dann die Lehre von der künstlerischen Produktion als „Kunsttheorie" oder „allgemeine Kunstwissenschaft" bezeichnen (Spitzer, Dessoir). Aber ich möchte fast glauben, daß sich die umfassendere Bedeutung des Wortes Ästhetik erhalten wird.

alters her die Einheit (= Einstimmigkeit, Gesetzlichkeit) des Mannigfaltigen nennt.

Von der Aufgabe, den Begriff des Genies zu bestimmen, unterscheidet sich die Frage nach den besonderen Motiven künstlerischer Produktion. Wie ich glaube, ist hier die allgemeine „Freude am Ursachesein" der umfassende Begriff, von dem man auszugehen hat; sie zielt aber im künstlerischen Schaffen auf solche Wirkungen ab, die dem Künstler selbst wie dem Betrachter um ihres eigenen Inhaltes willen erfreulich sind. Jenem allgemeinen Bedürfnisse entspringen drei speziellere Motive: das Prinzip der Selbstdarstellung, das Prinzip der Schöngestaltung und das Prinzip der Nachahmung. Diese Prinzipien zeigen sich in allen Künsten, aber sie treten in sehr verschiedenen Gewichtsverhältnissen auf, und man kann häufig beobachten, wie auch in derselben Kunst die Entwicklung dadurch bestimmt ist, daß sich die genannten Motive in der Vorherrschaft ablösen.

Eine dritte Aufgabe, die seit dem Bekanntwerden der Darwinschen Theorie sehr viel behandelt worden ist, bezieht sich auf die Anfänge der Kunst. Von neueren Werken sind hier unter anderen die „Anfänge der Kunst" von Große (1894), die jetzt auch ins Deutsche übersetzten „Origins of art" von Yriö Hirn (1900) und Gummeres „Beginnings of poetry" (1901) hervorzuheben. Die Frage, inwiefern die Darwinsche Hypothese, die in der Kunst ein Bewerbungsprodukt erblickt, zu verwerfen ist und inwieweit trotzdem ein Zusammenhang des Problems mit dieser Hypothese gewahrt bleiben könne, habe ich in einem Vortrag über „die Anfänge der Kunst und die Theorie Darwins" (Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. III, 1904) so zu behandeln versucht, daß ich dabei zuerst von den uns bekannten Tatsachen, dann von den vorhin angeführten künstlerischen Motiven, besonders aber von dem Prinzip der Selbstdarstellung ausging.

Eine vierte bei der Untersuchung der Kunst hervortretende Hauptaufgabe wäre die Entwicklung eines Systems der Künste. Doch wird man im ganzen sagen können, daß hierüber in den älteren Werken mehr zu finden ist als in den ästhetischen Untersuchungen der Gegenwart. So sei an dieser Stelle nur das durch fachmännische Kenntnisse ausgezeichnete Buch von Alt über „das System der Künste" (1888), die

Einteilung der Künste in Hartmanns Ästhetik und der im VII. Bande der „University of Toronto Studies“ (Psychol. Series) veröffentlichte Aufsatz von Külpe „The conception and classification of art“ angeführt.

Was die Untersuchung des ästhetischen Genießens anlangt, so muß ich an den Ergebnissen der experimentellen Psychologie ebenso flüchtig vorübereilen wie an den Problemen der künstlerischen Produktion. Als Fechner durch seine interessanten Versuche die experimentelle Ästhetik begründete, haben viele eine gewaltige Ausbreitung der neuen Methode erwartet. In Wirklichkeit wird man bei aller Anerkennung der zahlreichen und wertvollen Beiträge der experimentellen Forschung (von denen hier nur Meumanns Untersuchungen über den Rhythmus als Beispiel genannt seien)[1], doch zugestehen müssen, daß es dem Experimentator im ästhetischen Gebiete ganz besonders schwer fällt, über die Untersuchung der elementarsten, noch sozusagen unterästhetischen Erscheinungen hinauszukommen. Die Psychologen, die es dennoch gewagt haben, weiter emporzudringen, wie z. B. Dessoir und Külpe, haben dabei nicht immer dieselben Erfolge errungen wie in anderen Gebieten ihrer Tätigkeit. — Infolgedessen muß die Ästhetik bis jetzt gerade bei ihren wichtigsten Untersuchungen meistens auf das Experiment (im gewöhnlichen Sinne des Wortes) verzichten. Freilich, wenn man genauer zusieht, so kann auch die sogenannte Selbstbeobachtung, auf die der Ästhetiker sich so oft beschränken muß, als eine Art von Experiment bezeichnet werden. Denn der Schriftsteller, der sein Genießen analysiert, verfährt sicherlich nur selten so, daß er etwa ein Erinnerungsbild seines Genießens einfach „beobachtet“. Seine Arbeit gleicht viel eher einem Zeichnen aus dem Gedächtnis, wobei man mit dem Stifte versuchsweise beginnt und bei jeder Wendung der Linien prüft, ob die Qualität der Bekanntheit hervorspringt oder nicht.

Auch die schwierigen Begriffe der verschiedenen ästhetischen „Modifikationen“ (des Erhabenen, Tragischen, Komischen usw.) sollen hier nur erwähnt werden, um das schon angeführte Werk Volkelts über das Tragische, die Schriften von Lipps über Tragik, Komik und Humor und das geist-

[1] Einen vortrefflichen Überblick findet man im 3. Bande von Wundts Physiologischer Psychologie, S. 123f.

volle Buch Bergsons über das Lachen als Beispiele aus der neueren Literatur zu nennen.

Stellt man die Frage, ob unter den mannigfaltigen ästhetischen Problemen, die zurzeit erörtert werden, eines das Übergewicht über die anderen errungen habe, so wird man wohl fast einstimmig auf das Problem der „Einfühlung" verwiesen werden. Wenn ich daher im folgenden den Begriff der Einfühlung zu dem hauptsächlichen Thema meiner Bemerkungen über den ästhetischen Genuß mache, so führe ich den Leser mitten in die Gebiete angestrengtester ästhetischer Arbeit hinein; damit hängt der Vorteil zusammen, daß wir im Anschluß an unsere Betrachtung Gelegenheit haben werden, eine ganze Reihe von anderen Streitfragen zu berühren, die mit dieser zentralen in Verbindung stehen.

Vor allem muß es betont werden, daß sich das Denken der Ästhetiker dem Begriff der Einfühlung von zwei verschiedenen Ausgangspunkten aus zugewendet hat und daß die Kenntnis dieser Verschiedenheit sehr wichtig ist, um sich in den verschlungenen Pfaden der Einfühlungslehre zurechtzufinden. Bei aller Einfühlung handelt es sich darum, daß die geistigen Inhalte, die das sinnlich Gegebene durch seine wahrnehmbaren Eigenschaften „ausdrückt" oder „bedeutet", von dem Genießenden nicht in abstrakter Weise, z. B. durch Wortvorstellungen wie „traurig", „zornig", „emporstrebend" hinzugedacht, sondern in einer konkreteren Weise erlebt werden. Bei aller Einfühlung steht es ferner fest, daß diese geistigen Inhalte (einerlei ob es sich um ein „wirklich" beseeltes Objekt oder um ein nur „personifiziertes" handelt) aus dem auffassenden Betrachter stammen, also von ihm, wie die ältere Ästhetik zu sagen pflegt, dem sinnlich Gegebenen „geliehen" werden: er fühlt sein eigenes Ich oder Teilbetätigungen seines eigenen Bewußtseins in das sinnlich Gegebene ein. In der Art aber, wie sich der Zustand des Beschauers während dieser lebenleihenden Auffassung in der Selbstbeobachtung zeigt, tritt ein charakteristischer Unterschied hervor, der sich vielleicht am besten durch ein Beispiel des Erhabenen veranschaulichen läßt: wenn ein frisch empfänglicher Betrachter vor der ungeheueren Felswand der Zugspitze steht, wie man sie vom Eibsee aus erblickt, so kann er infolge der Einfühlung etwas von dem einschüchternden

Eindruck einer übermächtigen himmelstürmenden Persönlichkeit erleben und hierin aufgehend seinen Genuß haben; es kann aber auch der Fall eintreten, daß er das Gefühl hat, als nehme er selbst an dem mächtigen Aufschwung der Massen teil, als werde sein eigenes physisches und psychisches Ich irgendwie von diesem Aufschwung mit emporgerissen. Und gerade beim Anblick des Erhabenen kann derselbe Betrachter auch beide Zustände mit einer der Wissenschaft längst bekannten Gegensätzlichkeit der Gesamtstimmung durchlaufen — „in jenem sel'gen Augenblicke, ich fühlte mich so klein, so groß!"

Oder nehmen wir noch ein einfacheres Beispiel. Ein einzelner Akkord oder eine Farbe erscheint uns von einem geistigen Leben erfüllt, das wir im Konnex mit dem sinnlich Gegebenen inne werden, ohne dabei in der Regel den Eindruck zu haben, daß wir in irgendeiner Weise an diesem (von uns „geliehenen") Leben teil hätten. Vor einer aufstrebenden und wieder herabsinkenden Linie oder Tonfolge können wir uns ebenso verhalten: in der Linie spielt sich dann eine Anspannung und ein Nachlassen des Strebens ab — weiter nichts. Unter Umständen aber, und zwar besonders dann, wenn die Anschauung uns stärker packt, müssen wir unseren Zustand so beschreiben, als hätten wir selbst diese Strebungen aktiv mitgemacht. Obgleich aller Ausdruck nur aus unserer eigenen Seele stammt, erscheint uns die beseelte Form wie ein gegebenes Ganzes und zieht uns mitfühlend, mitstrebend in „ihre" Gefühle und Strebungen hinein. Im ersten Falle hat der geistige Zustand des Betrachters mehr den Charakter eines ruhigen Schauens, im zweiten Falle mehr den eines bewegten Mitgerissenwerdens. Man könnte in einer kleinen Veränderung des von R. Vischer eingeführten Sprachgebrauches beides als „Einfühlung", aber spezieller das erste als „Zufühlung", das zweite als „Nachfühlung" bezeichnen. Jener Zustand ist mehr mit dem Begriff der ästhetischen „Personifikation" verwandt, dieser fällt mit dem des ästhetischen „Mit-" oder „Nacherlebens" zusammen.

Die ästhetische Personifikation ist von sehr vielen Forschern bearbeitet worden. Zu den interessantesten älteren Untersuchungen gehört die psychologische Erklärung, die Siebeck in seinem „Wesen der ästhetischen Anschauung" (1875)

gegeben hat. Dieses Wesen der ästhetischen Anschauung besteht für ihn eben darin, daß das betrachtete Objekt auf Grund seiner äußeren Beschaffenheit als ein „analogon personalitatis“ erscheint. — Dagegen ist es unter den früheren Forschern neben Jouffroy in erster Linie Lotze, der an verschiedenen Stellen seiner Werke über das bloße Schauen des Personifizierten hinausgehend im inneren Miterleben den Kern des ästhetischen Zustandes zu finden glaubte. Ebenso wird in R. Vischers berühmtem Aufsatz „über das optische Formgefühl“ (1873) das innere Miterleben stark betont: „wir klettern empor an dieser Tanne, wir recken uns an ihr selbst empor; wir stürzen in diesen Abgrund usw.“.

Dieser Gegensatz zwischen einer mehr passiven und einer mehr aktiven Auffassung der Einfühlung macht sich auch in der neueren Literatur geltend. In meiner „Einleitung in die Ästhetik“ (1892) habe ich den zweifellos einseitig ausgefallenen Versuch gemacht, das ästhetische Miterleben, das ich als eine Art von innerem Nachahmungsspiel betrachtete, als den Kern des ästhetischen Verhaltens im Begriff des Schönen selbst und seiner sogenannten Modifikationen nachzuweisen. Später habe ich in dem fragmentarischen kleinen Buch über den „ästhetischen Genuß“ (1902) beide Zustände als wichtige Erscheinungen im ästhetischen Verhalten anerkannt und an Beispielen zu zeigen versucht, wie enge sie zusammenhängen (233f.); dem Miterleben wurde aber dabei doch der Vorrang eingeräumt: es genüge nicht, so schloß ich im Hinweis auf einige Verse von C. F. Meyer (263), daß der schwebende Adler sich dem Himmel nahe zu fühlen scheine (Zufühlung), sondern uns selbst müsse er zum Gefühl der Himmelsnähe emporreißen (Nachfühlung). — Auch Lipps ist der Ansicht, daß der ästhetische Zustand in dem Miterleben gipfelt. Der eigentliche Inhalt seiner ästhetischen Einfühlung oder ästhetischen „Sympathie“ besteht in der „Persönlichkeit“, die man in dem Wahrgenommenen „mitfühlend erlebt“ („Grundlegung der Ästhetik“ 1903, S. 132), und das Gefühl der Schönheit wird von ihm definiert als „das Gefühl der positiven Lebensbetätigung, die ich in einem sinnlichen Objekt erlebe“ (140).

Auf der anderen Seite verlangt aber auch der passivere Zustand, in dem der Betrachter ohne ein Gefühl des Mitge-

rissenwerdens das in der ausdrucksvollen Gestaltung wirkende Leben „anschaut", sein gutes Recht. Nachdem besonders durch Schopenhauer dieses ruhige Schauen in eindrucksvoller Weise metaphysisch gedeutet worden war, ist es von psychologischer Seite wohl am sorgfältigsten durch Witasek analysiert worden. In seinen „Grundzügen der allgemeinen Ästhetik" (1904)[1], führt er aus, daß es verschiedene Haupttypen ästhetischer Gegenstände gebe, unter denen das „Ausdrucks- und Stimmungsvolle" eine besonders wichtige Klasse sei (98f.). Durch das Mittel des Ausdruckes biete das Schöne in Kunst und Natur neben und im Physischen auch das Psychische unserer Anschauung dar (104). Unserer Anschauung; damit soll nicht nur gesagt sein, daß dieses Psychische in konkreter Unmittelbarkeit und Frische (im Unterschied von einer abstrakteren Vorstellungsweise) erfaßt wird. Witasek nimmt vielmehr an, daß wir die Fähigkeit besitzen, Vorgänge des Innenlebens, z. B. Affekte, im Erinnerungs- oder Phantasiebild ähnlich wie Außendinge zu betrachten. Im gewöhnlichen praktischen Leben freilich kommt ein solches „anschauliches Vorstellen" von psychischen Vorgängen außer hin und wieder im ethischen Verhalten gegen den Nebenmenschen wohl nur in Augenblicken ruhigen Meditierens vor, wenn man sich einmal in die Betrachtung des eigenen oder eines fremden Seelenlebens versetzt. Während des ästhetischen Verhaltens sind dagegen viel günstigere Bedingungen vorhanden; hier ist man von vornherein in die Anschauung des sinnlichen Gegenstandes vertieft, so daß sich diese beschauende, betrachtende Geisteshaltung leicht zugleich auf das Psychische überträgt, das uns ja in dem wahrgenommenen Gegenstande dargeboten zu sein scheint. Der ästhetische Zustand gibt uns also die seltene Gelegenheit, Seelenregungen zu betrachten und das Schauspiel, das sie bieten, mit dem inneren Auge zu verfolgen. Die Freude an diesem Schauspiel ist für Witasek das Wesentliche in dem Begriff der „Einfühlung" (122f., 152).

Der weitere Verlauf der ästhetischen Arbeit wird über den Wert dieser sich entgegenstehenden Auffassungen zu entscheiden haben. Nach meiner schon früher geäußerten Ansicht handelt es sich dabei nicht um ein Entweder-Oder. Ich

[1] Vgl. auch Witasek, „Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Einfühlung", Ztschr. f. Psych. u. Physiol. der Sinnesorg. Bd. 25.

glaube vielmehr, daß hier tatsächlich bemerkenswerte Unterschiede im ästhetischen Verhalten vorliegen, Unterschiede, die zum Teil differentiell-psychologischer Natur sein mögen, die aber, wie schon unser Beispiel des Erhabenen zeigte, auch bei demselben Individuum angetroffen werden können. Der künftige Bearbeiter des Problems wird dabei gut tun, wenn er gewisse methodologische Gesichtspunkte beachtet, auf die ich hier aufmerksam machen möchte. Man wird den schon vorliegenden psychologischen Erörterungen über die Einfühlung vielfach nicht gerecht werden können, wenn man von ihnen außer einer Analyse und Klassifikation von auffallenden Phänomenen, die während des ästhetischen Verhaltens hervortreten, zweierlei erwartet: erstens allgemeine logische Merkmale für alles ästhetische Genießen und zweitens eine ausreichende Angabe der Ursachen der ästhetischen Lust. Jene Erörterungen mögen den Anspruch erhoben haben, beides vollständig zu leisten, und wenn es sich nun herausstellt, daß manche von ihnen dazu nicht imstande sind, so kann der Kritiker leicht zu einem durchaus verwerfenden Urteil gelangen. Er würde dann übersehen, daß man außer den allgemeinen, bei jedem „Repetitionsgenuß" anzutreffenden Merkmalen des ästhetischen Zustandes auch diejenigen Eigentümlichkeiten untersuchen muß, die für das intensivste ästhetische Genießen, die „ästhetische Ekstase" charakteristisch sind (wer könnte das religiöse Gefühl in seiner Tiefe erfassen, wenn er nur die Merkmale hervorheben wollte, die jeder „Erbauung" während einer Sonntagnachmittagspredigt zukommen); und er würde ferner übersehen, daß für die Psychologie die Analyse und Klassifizierung solcher Eigentümlichkeiten auch ohne Rücksicht auf ihren Lustwert von größtem Interesse ist. Auf der anderen Seite wird man bei der positiven Bearbeitung des Problems vor unberechtigten Verallgemeinerungen mehr auf der Hut sein müssen, als es bisher geschehen ist.

Ich kehre zu der Bemerkung zurück, daß jene beiden Zustände, das ruhige Betrachten und das aktive Miterleben des Psychischen, auch abgesehen von dem Spezialfall des Erhabenen, in demselben Individuum auftreten können. Derselbe Betrachter kann einerseits von dem abstrakten und außerästhetischen „Verständnis" zum ästhetischen „Schauen" und von da aus zum ästhetischen „Miterleben" des Psychischen

übergehen, und er kann andererseits vom Miterleben zum Schauen und zum bloßen Verständnis weitergeführt werden. Nehmen wir den Anfang von Schumanns „Träumerei" als Beispiel. Die Form dieser Tonfolge bringt es mit sich, daß ihre Auffassung durch verschiedene Analogien beeinflußt ist, die von der Bewegung im Raume, von der Bewegung der menschlichen Sprechstimme und von der „Gestalt" im Ablauf unserer Emotionen herkommen. Wir haben etwa den Eindruck eines im Raume bewegten, sich ähnlich einer Stimme äußernden Psychischen (einer „tanzenden Stimme" sagte ich in den „Spielen der Menschen"), das nach Überwindung einer kleinen Hemmung sehnsuchtsvoll anschwellend emporsteigt, um von der schönen Höhe liebevoll zögernd wieder herabzugleiten. Dieser Eindruck kann — z. B. eben jetzt, wo ich mich aus theoretischen Gründen beobachte — einen mehr abstrakt-verstandesmäßigen Charakter besitzen, so daß in mir die niedergeschriebenen Wortvorstellungen an Stelle der durch sie bezeichneten Gemütszustände die Vorherrschaft einnehmen; dann verhalte ich mich nicht eigentlich ästhetisch. Ich kann ferner die konkret erlebten Gemütszustände, die in die Töne eingefühlt sind, passiv „beschauen" und an diesem Schauspiel meine Freude haben. Und endlich kann ich mich so verhalten, daß ich das Auf und Ab der Töne durch eine reproduktive oder sensorische Aktivität, die sich in meinem Gesamtbewußtsein geltend macht, kopiere, mitmache, nachahme, und daß das eingefühlte Psychische an dieses aktive Mitmachen angeschlossen erscheint; dann bin ich im Zustande des Miterlebens. Auch wer der Ansicht zuneigt, daß der „wahrhaft" ästhetische Zustand oder das „richtige" ästhetische Verhalten in dem bloßen Schauen des Psychischen bestehe, wird nicht leugnen können, daß die schriftstellerischen Versuche, die „ästhetische Ekstase" zu schildern, neben dem passiveren Zustande immer und immer wieder auf etwas Aktiveres hinweisen, wobei das Einfühlen als eine Betätigung des Beobachters erscheint, für die sich die Bezeichnungen Mit- oder Nacherleben unwillkürlich einstellen. Mit dem bloßen Einwand, das sei eben unwissenschaftlich geredet, ist es für den nicht getan, dem ein solches Mitgerissenwerden als besonders köstlich, ja als der Gipfel der ästhetischen Zustände erscheint. Er wird sich vielmehr als Psychologe ernstlich

fragen müssen, inwiefern man bei der Schilderung des Erlebten zu diesem „Mit" oder „Nach" gelangt, und ob dabei tatsächliche Beziehungen vorhanden sind, die es erlauben, das „Mit" oder „Nach" auch in der wissenschaftlichen Terminologie beizubehalten.

Hier kann man nun ohne Zweifel mit leichter Mühe feststellen, daß der Ausdruck „Mit"erleben in einer Hinsicht wissenschaftlich bedenklich ist. Wir haben die „Sehnsucht" in der Schumannschen Melodie nicht zuerst wie ein Vorbild „vor uns" und leben das Gefühl dann außerdem noch einmal „in uns" nach, sondern es ist von vornherein unsere Sehnsucht, die sich den Tönen einfühlt, und dabei bleibt es: das Erlebnis ist, wenn wir von dem Zustande des komponierenden Künstlers, der uns ja nicht gegeben ist, absehen, nicht doppelt, sondern nur einfach da. Sogar der besondere Fall, wo wir eine in einem Mitmenschen wirklich vorhandene Sehnsucht „miterleben", bildet, psychologisch betrachtet, keine Ausnahme hiervon; denn auch dem lebenden Menschen müssen wir „unsere" Sehnsucht einfühlen — die seinige ist uns nicht als Vorbild gegeben. Sofern man daher das psychische Innenleben des betrachteten Objekts für sich allein in Erwägung zieht, hat unser Ausdruck keine wissenschaftliche Berechtigung; er fällt mit dem Irrtum des naiven Bewußtseins, daß uns fremdes Psychisches von außen her gegeben sein könne.[1] — Wenn trotzdem Ästhetiker, denen das ganz genau bekannt ist, an dem „Mit" oder „Nach" festhalten möchten, so muß dafür noch ein anderer Grund vorhanden sein.

Auf diesen anderen Grund weist der Ausdruck „innere Nachahmung" hin, den ich zu dem Terminus „Miterleben" in Beziehung gebracht habe. Wenn ich die Schumannsche Melodie ruhig anhöre, so ist sie mir einfach gegeben. Wenn ich dagegen zugleich leise mitsinge, und zwar so, daß ich mich ganz durch das Gehörte leiten lasse, so ist sie doppelt gegeben, einmal als Vorbild und einmal als Nachahmung. Wie es aber ein „inneres Sprechen" gibt, das auf bloß reproduzierten oder auf sinnlich wirklichen Bewegungen des Stimm-

[1] Daß man bei Kunstwerken von einem wirklichen oder vermeintlichen Nacherleben des vom schaffenden Künstler Erlebten reden kann, ist selbstverständlich. Dann hat aber das „Nach" nicht die psychologische Bedeutung, von der hier die Rede ist.

apparates (oder auf beidem) beruht, so gibt es auch ein inneres Singen. Begleite ich nun die gehörte Melodie durch mein inneres Mitsingen, so habe ich sie „innerlich nachgeahmt". Ein solches kinästhetisches Nachbilden ist aber nicht nur in dem angeführten Falle, sondern überall da möglich, wo uns Formen gegeben sind: wir können optische und akustische Gestalten innerlich nachformen.[1] — Und nun vertrete ich die Hypothese: wo wir so unabweisbar das Bedürfnis haben, bei der genußreichen Wahrnehmung ästhetischer Objekte von einem Mit oder Nach des Erlebens zu reden, da pflegt der „Kopiecharakter", den wir dem Zustande zuschreiben, in der inneren Nachahmung von Formen begründet zu sein, und soweit das zutrifft, hat jene Ausdrucksweise wissenschaftliche Berechtigung. Weil wir das Auf und Ab der Töne, durch eine reproduktive und oft auch sensorische Aktivität, die sich in unserem Gesamtbewußtsein geltend macht, nacherzeugen, erhält die eingefühlte Sehnsucht den Charakter des Miterlebens: das Nach oder Mit ist die Färbung, die dem ganzen ästhetischen Zustand durch die innere Nachahmung der Form zuteil wird.

Ich will nun versuchen, diese Theorie der inneren Nachahmung in kurzen Sätzen übersichtlich zu formulieren.

1. Das Verständnis für Psychisches und damit auch die Einfühlung des Psychischen wird beim Kinde hauptsächlich durch äußere Nachahmungshandlungen herbeigeführt.

2. Die meisten äußeren Nachahmungen sind kein unmittelbares Mitmachen, sondern stellen sich beträchtlich später ein, wenn das Vorbild nicht mehr vorhanden ist. Zu ihrer vollständigen Erklärung bedarf es der Annahme, daß schon beim Wahrnehmen des Objektes leise imitatorische Einstellungen, die den Charakter eines inneren Nachahmens oder Mitmachens besitzen, vorausgegangen sind.[2]

---

[1] Wenn Külpe darauf hinweist, daß dieses innere Nachahmen bei verschlungenen, komplizierten Ornamenten zu schwerfällig sei, um den Genuß zu erklären, so antworte ich mit der Frage, ob wir uns von solchen Ornamenten „hingerissen" fühlen?

[2] Vgl. hierzu mein Buch über den ästhetischen Genuß 202f., 50f., 193f. — Ein frappanter Fall, der diese Erklärung auch andern nahegelegt hat, findet sich in dem Aufsatz von C. Stumpf über die „eigenartige sprachliche Entwicklung eines Kindes". Ztsch. f. pädag. Psychol. III, 440f., 478.

3. Dieses innere Nachahmen kann eine selbständigere Bedeutung für das Seelenleben gewinnen, sobald Analogien der psychischen Zustände, die früher mit der äußeren Handlung verbunden waren, den Gesetzen der Gewohnheit entsprechend zu der andeutenden imitatorischen Einstellung hinzutreten.

4. Dieses Hinzukommen kann nach denselben Gesetzen auch dann erfolgen, wenn das ursprünglich sensorische innere Nachahmen durch ein ausschließlich oder zum Teil reproduktives ersetzt wird.

5. Es wird sich nach denselben Gesetzen auch da einstellen können, wo andere als die ursprünglich der Imitation dienenden Bewegungsvorgänge von ähnlicher „Gestaltqualität" vikarierend eintreten. So kann der besonders gut geübte und äußerst bewegliche Sprachapparat „innerlich nachahmend" eine Bewegung des ganzen Organismus (z. B. Aufsteigen, Hinabgleiten) ersetzen, und psychische Inhalte an sich ziehen, die ursprünglich jener durch ihn ersetzten Bewegung zukommen.[1]

6. Wenn beim Wahrnehmen der Form die altgewohnte Tendenz zur inneren Nachahmung so verwirklicht wird, daß die sensorischen oder reproduzierten Einstellungen zu schwach und zu wenig lokalisiert sind, um uns von der Konzentration auf das Objekt abzuziehen, und doch stark genug, um eine kräftigere Wirkung auf den Gesamtzustand des Bewußtseins auszuüben, so kann die Einfühlung den Charakter des Miterlebens annehmen: wir schauen das Psychische nicht nur im Objekt, sondern es ist uns, in der nachträglichen Reflektion, als habe während des Genießens unser eigenes Ich mitlebend darin gesteckt. Die Selbstvergessenheit des Schauens wird zur aktiveren Selbstversetzung, ein Unterschied, der

[1] Man sehe doch einmal ganz davon ab, ob derartiges unentbehrlich ist oder eine Hauptursache der Lust bildet; die einfache Erwägung, was man alles durch den von der Sprechmuskulatur geleiteten Atem „ausdrücken" kann, ist von höchstem Interesse für die Psychologie des ästhetischen Verhaltens. Aber gerade auch die Beziehung zum Gefühlsleben ist möglicherweise von ausschlaggebender Bedeutung; denn bei der (auch biologisch einleuchtenden) Abhängigkeit unserer tiefergreifenden Gefühle von „visceralen" Vorgängen, wird unsere Atembewegung die geeignetste Brücke sein, die von der oberflächlicheren ästhetischen Lust zu dem tieferen Ergriffenwerden hinüberführt.

auch bei anderen Ekstasen von Bedeutung ist. — Ein Schritt mehr, und der Zauber ist zerstört, die deutlichere Lokalisierung der Einstellungen läßt das Bewußtsein des eigenen leiblichen Zustandes gesondert hervortreten, an Stelle der Selbstversetzung tritt die Selbstbesinnung. Hier kann man in gänzlich verändertem Sinne sagen: die Träne quillt — die Erde hat mich wieder.[1]

7. Das selbstvergessene „Schauen" des Psychischen ist in seiner Entstehung hauptsächlich vom äußeren und inneren Nachahmen abhängig.[2] Auch hier machen es aber die Gesetze der Gewohnheit verständlich, daß zum Beispiel das energische Emporstreben einer menschlichen Gestalt, das ursprünglich infolge der inneren Nachahmung zu dem sinnlich Gebotenen hinzugekommen war, auch ohne diesen aktiveren Zustand dem Objekte einzuwohnen vermag. Infolgedessen kann es eine Einfühlung geben, die nicht als innere Nachahmung bezeichnet werden darf.

8. Die Grenzen der inneren Nachahmung sind durch den Begriff der Form bestimmt. Wo das ästhetische Objekt durch Formen zu uns redet — wenn aber die Form fehlt, so „reden" die Objekte nicht viel —, da ist die Möglichkeit gegeben, daß die Einfühlung durch die sensorische oder reproduktive Nacherzeugung dieser Formen den Charakter des Mit- oder Nacherlebens annimmt.[3]

---

[1] Ein bloßes Analogon zur Einfühlung, das aber doch nicht ohne Interesse ist, bietet folgendes Experiment: wenn wir einen dicht vor uns befindlichen schwarzen Kreis auf weißem Grunde eine Zeitlang fixiert haben und dann den Blick auf eine seitlich befindliche entfernte Wand richten, so zeigt sich unmittelbar auf der Wand selbst ein bedeutend größeres und in die Breite gezogenes Nachbild. So können sich auch schwach lokalisierte Organempfindungen dem Objekt einschmiegen.

[2] Ich sage nur „hauptsächlich", weil Gefühle mit Farben und Tönen durch angeborene Einrichtungen verbunden sein können und weil neben der Nachahmung auch die gemeinsame, ähnliche, aber nicht aus Imitation entspringende Reaktion auf einen gegebenen Reiz in Betracht kommen kann.

[3] Es gibt Menschen, deren ästhetisches Verhalten so stark nach der aktiven Seite ausgebildet ist, daß sie auch da, wo für den gewöhnlicher Beschauer von einer Form kaum gesprochen werden kann, in der gewohnten Weise zu reagieren suchen. Dahin gehört das „Einatmen" einer einzelnen Farbe.

9. Das auf der inneren Nachahmung der Form beruhende Miterleben ist weder ein für alle ästhetischen Zustände wesentliches Merkmal noch die einzige Quelle ästhetischen Vergnügens. Aber es ist eine besondere Form der „ästhetischen Ekstase" und daher eine der wichtigsten Erscheinungen der Psychologie des Ästhetischen überhaupt.

— Im Anschluß an diese Ausführungen berühre ich noch eine Reihe von Fragen, die mit dem Problem der Einfühlung mehr oder weniger eng zusammenhängen.

Was eben über die Grenzen der inneren Nachahmung gesagt wurde, führt auf einen sehr interessanten Gegenstand, dessen Erforschung sich erst in den Anfängen befindet: den Genuß der „Lesepoesie". Die Fähigkeit, ein poetisches Kunstwerk durch den Anblick geschriebener oder gedruckter Worte zu genießen, steht meines Erachtens auf der Grenze zwischen ästhetischem Genuß und künstlerischer Reproduktion. Wenn wir ein von dem Poeten niedergeschriebenes Gedicht lesen, so ist das Wahrnehmungsobjekt, das der Künstler geschaffen hat und uns zur Betrachtung darbietet, im Gegensatz zu allen anderen Kunstschöpfungen (außer der analogen „Lesemusik") auf Buchstabenzeichen zusammengeschrumpft, die als solche jegliche ästhetische Bedeutung für den poetischen Genuß entbehren, das heißt, ein ästhetisches Wahrnehmungsobjekt ist (da die Schönheit der Schrift oder des Druckes hier nicht mitspricht) überhaupt nicht vorhanden. Es wird (soweit die ästhetische Bedeutung des Wahrnehmungsobjektes in der Poesie überhaupt in Betracht kommt)[1] ersetzt durch die Erzeugung der den Wortzeichen entsprechenden Klangbilder in unserer Reproduktion, die, wie ich in dem Buche über den „ästhetischen Genuß" zeigte, von solcher Lebhaftigkeit sein können, daß sie gleich sinnlichen Gehörseindrücken im „primären Gedächtnis" nachklingen. — Hier könnte nun von einer „inneren Nachahmung" nur noch in dem Sinne geredet werden, in dem man die Handlung eines Kindes, das aus irgendeinem Anlaß früher nachgeahmte Bewegungen der Erwachsenen wiederholt, eine äußere Nachahmung nennt, oder in dem man von einer durch die Lektüre veranlaßten „imitatio Christi" spricht: das Vorbild ist durch Bedeutungszeichen vertreten. Jedenfalls beginnt aber hier nicht nur der Begriff der inneren Nachahmung

[1] Vgl. Th. A. Meyer, „Das Stilgesetz der Poesie", 1901.

zu versagen; denn der der Einfühlung in das Wahrnehmungsobjekt ist, soviel ich sehe, in demselben Falle überhaupt nicht mehr verwendbar, und von einem „Miterleben" kann man nur in dem uneigentlichen Sinne sprechen, daß man das von dem Dichter beim Schreiben Erlebte am Leitfaden der Buchstabenfolge in sich selbst aufs neue erzeugt. Der Leser steht dem reproduzierenden Künstler nahe. Wenn der erfolgreiche Vorleser poetischer Werke ein Künstler genannt werden kann, so ist auch die „innere Deklamation" des genießenden Lesers eine Art Virtuosenleistung. Diese Erwägung wirft Licht auf die innere Verwandtschaft, die auch zwischen dem sonstigen ästhetischen Genießen und dem künstlerischen Schaffen zweifellos besteht.

Mit der ästhetischen Einfühlung steht ferner das vielumstrittene Problem der ästhetischen Illusion in naher Beziehung, obwohl die beiden Begriffe keineswegs äquipollent sind. Am bekanntesten ist in der neueren Literatur die Illusionslehre Konrad Langes, dessen Auffassung des Vorganges jedoch vielfach auf Widerspruch gestoßen ist. Auch hier ist die Kritik meistens in den gewöhnlichen Fehler verfallen, rein negierend zu bleiben, anstatt nach dem positiv Wertvollen in dem Objekt ihrer Beurteilung zu fragen. Das Richtige an Langes Theorie liegt, wie mir scheint, darin, daß er in Übereinstimmung mit älteren Ästhetikern den Unterschied zwischen der Illusion im gewöhnlichen Sinne (wirkliches Getäuschtwerden, objektiv unrichtige Apperzeption) und der „ästhetischen" Illusion klar erkannt und durch den Ausdruck „bewußte Selbsttäuschung" hervorgehoben hat: von jenem Getäuschtwerden unterscheidet sich der Zustand der bewußten Selbsttäuschung dadurch, daß sich außer der unrichtigen Apperzeption auch die richtige Auffassung im Bewußtsein geltend macht. Nur in der Frage, wie das Gegeneinanderwirken der beiden Auffassungen psychologisch zu beschreiben ist, scheint mir Langes Theorie des Pendelns oder Oszillierens nicht zu genügen. Meine eigene Ansicht gibt, wie ich glaube, durch Anknüpfung an die Lehre des Psychiaters O. Groß von der „Sekundärfunktion" die Wirklichkeit genauer wieder. Da ich sie erst in dem „Seelenleben des Kindes" (1904, S. 162 f.) mit genügender Klarheit formuliert habe, gestatte ich mir, wenigstens die Hauptsätze hier zu wiederholen.

Die Erklärung der für das Spiel und den ästhetischen Genuß so bedeutungsvollen Zwischenzustände, in denen wir, wie Dilthey einmal sagt, glauben und doch nicht glauben, ist hiernach in der Nachwirkung („Sekundärfunktion", „Perseveration") der vorausgegangenen objektiv richtigen Auffassung zu suchen. Diese Nachwirkung tritt den zur völligen Illusion drängenden Momenten hemmend entgegen, wie sich das zum Beispiel bei einem körperlichen Kampfspiele zeigt, wo die ursprüngliche Apperzeption der Sachlage derart in den Ringern fortwirkt, daß sie trotz alles Aufgehens in der Situation doch nicht die Grenzen zwischen Spiel und Ernst überschreiten. Und wie diese Nachwirkung bei den Kämpfenden eine doppelte sein kann: einmal eine rein physiologisch zu fassende dauernde Hemmung von äußeren Reaktionen, die sich ohne sie zum ernstlichen Zerstörungsversuch auswachsen würden, andererseits ein in derselben Richtung wirkendes momentanes Aufblitzen des Spielbewußtseins (das sich ja manchmal in dem kurzen, stoßweise hervortretenden Auflachen der Ringenden verrät) — so verhält es sich auch bei der ästhetischen Illusion. Die objektiv richtige Auffassung, mit der wir an den Gegenstand herantreten und die (das sei der Kritik gegenüber ausdrücklich hervorgehoben) durchaus kein aktueller Urteilsvorgang zu sein braucht, liegt dabei auf dem Grunde der Seele und „wirkt nach". Wir haben im Theater nicht geurteilt: „hier sitzen wir in einem Sessel, um einer bloß mimischen Darstellung zuzuschauen", „dieses Gretchen ist in Wirklichkeit die Schauspielerin N." usw.; wohl aber ist die objektiv richtige Apperzeption in uns dagewesen, die die Voraussetzung für solche Urteile bilden würde. Während wir nun unter dem Einfluß der illusionsfördernden Momente scheinbar völlig in der dargestellten Situation aufgehen, als ob gar nichts auf der Welt existierte als dieser Kerker und diese Unglückliche in ihrem herzzerreißenden Zustande, bleibt doch die Sekundärfunktion der richtigen Auffassung in Wirkung, und zwar in doppelter Hinsicht. Sie kann gänzlich unbewußt den vollen Ausbruch der Gefühle und der sich an sie anschließenden Reaktionen zurückhalten, und sie kann außerdem (wie die „Aushülfesilben" bei Memorierversuchen) zeitweise flüchtig im Bewußtsein aufsteigen und dadurch die Hemmungen noch verstärken. In beiden Fällen entsteht aber jener eigentümliche Zwischen-

zustand der ästhetischen Illusion, der in Wahrheit als eine nur „aufkeimende", in der vollen Entfaltung „gehemmte" Illusion bezeichnet werden darf.

Ein anderes Problem, das sich auf alle ästhetischen Emotionen, damit aber auch auf den Begriff der Einfühlung erstreckt, tritt in der gleichfalls viel verhandelten Frage hervor, inwiefern die Organempfindungen für den ästhetischen Zustand in Betracht kommen. Der Streit um die Bedeutung der Organempfindungen spielt seit dem Auftreten der James-Langschen Gefühlstheorie in der Ästhetik eine nicht unbeträchtliche Rolle. Ich erwähne hier nur den Aufsatz von Vernon Lee und Anstruther-Thomson über „Beauty and ugliness" (Contemporary Review 1897), die „Poetik" von H. Roetteken (1902) und die neuere Schrift des Begründers jener Gefühlstheorie: Karl Langes Abhandlung über „Sinnesgenüsse und Kunstgenuß" (herausg. von H. Kurella, 1903). Der schon von Lotze in eindringlichster Weise entwickelte Gedanke, daß die psychischen Begleiterscheinungen der innerorganischen Vorgänge (der Zirkulation, der Atmung, der Verdauungstätigkeit im weitesten Umfange, der nach außen nicht merklich hervortretenden Innervationen in den Gliedmaßen, in der dem Ausdruck dienenden Gesichtsmuskulatur und dergleichen) einen wichtigen Anteil an dem Gesamtcharakter unserer Gemütsbewegungen habe, ist von seinen neueren Vertretern zum Teil mit unkritischer Einseitigkeit als ausschließlicher Erklärungsgrund verteidigt, von manchen seiner Gegner als eine Absurdität verspottet worden. Ich gestehe, daß mir auf Grund der Selbstbeobachtung jene Übertreibung viel eher begreiflich erscheinen will als die völlige Verwerfung. Zum mindesten wird man, wie ich glaube, das an der Theorie bestehen lassen müssen, was von einem ihrer schärfsten und scharfsinnigsten Kritiker, von Stumpf als berechtigt anerkannt wird. „Gilt es", so sagt er am Schluß seines Aufsatzes „Über den Begriff der Gemütsbewegung" (Zeitschr. f. Psych. u. Physiol. der Sinnesorgane, Bd. XXI, S. 93 f.), „nicht bloß das Minimum wesentlicher Merkmale anzugeben, die den Begriff des Affekts überhaupt und der einzelnen Affekte ausmachen, sondern eine einigermaßen ausgiebige Beschreibung des Gesamtzustandes zu liefern, welchem so inhaltsschwere Wörtchen wie Zorn, Gram, Liebe entsprechen: dann freilich werden die Organ-

empfindungen mehr als bisher in den Vordergrund treten müssen. Romanschriftsteller sind uns hierin vorausgeeilt. Der Ton, die Farbe, die Temperatur des Affekts ist durch solche Empfindungen sicherlich mitbedingt.“ Wer möchte aber bestreiten, daß in der Ästhetik auf Ton, Farbe, Temperatur der Gemütsbewegungen sehr viel ankommt?

Wie mir scheint, wird es sich empfehlen, bei der künftigen Behandlung dieser Streitfrage zwei Unterscheidungen nicht außer acht zu lassen. In erster Linie muß betont werden, daß die inneren Organempfindungen wenigstens zum Teil auch durch ihre Reproduktionen ersetzt sein können. Besonders die Untersuchungen Volkelts haben in dieser Hinsicht aufklärend gewirkt. Wie stark (auch abgesehen von Traum und Halluzination) die bloßen Reproduktionen in anderen Sinnesgebieten zu wirken vermögen, das hat mir die schon erwähnte Beobachtung überzeugend vor Augen geführt, daß die rein reproduzierten Klangbilder beim stillen Lesen noch längere Zeit im „primären Gedächtnis“ mit einer Frische und Lebhaftigkeit nachzutönen pflegen, wie man sie a priori sicherlich nur im Anschluß an sinnliche Gehörsdaten erwarten würde. Es ist kein Grund vorhanden, eine ebenso kräftige Wirkung reproduzierter Organempfindungen zu bezweifeln. Daher ist es ganz gut denkbar, daß „der Ton, die Farbe, die Temperatur des Affekts“ im ästhetischen Zustand zum Teil auch durch solche Reproduktionen veranlaßt sein kann; freilich, das „tiefere Ergriffensein“ selbst wird nach meiner Überzeugung nur durch tatsächliche „Körperempfindungen“ erklärt werden können.[1]

Zweitens muß man bei der Würdigung der Organempfindungen zwischen ihrem speziellen Anteil an dem Gefühlscharakter und ihrer allgemeinen Bedeutung für die ästhetischen Bewußtseinszustände überhaupt unterscheiden. Schon die „Einfühlung“ ist keineswegs, wie der Name vermuten lassen könnte, ein bloßes Leihen von Gefühlen; besonders das innere Miterleben enthält vieles, was ganz abgesehen von den Emotionen der Betrachtung wert ist. Wir erleben beim Anhören jener Melodie nicht nur „Sehnsucht“, sondern auch eine auf- und abwärts gehende Bewegung, und wenn bei dem „Er-

[1] Vgl. E. Meumanns Aufsatz über „Die Empfindungen aus dem Innern“ (Umschau, 22. Juni 1907).

leben" dieser Bewegung Organempfindungen eine Rolle spielen sollten, so ist das an und für sich von Bedeutung. Der Psychologe wird sich daher erstens fragen können, ob der lebendige Eindruck einer uns „mitreißenden" Tonfolge durch solche leibliche Resonanz in sensorischer oder reproduktiver Form zustande komme. Er wird davon die zweite Frage unterscheiden, ob die in jener Bewegung hervortretende „Sehnsucht" als gefühlswarmes ästhetisches Erlebnis ebenfalls mit solchen Faktoren zusammenhänge. Und wenn er dann auch das genußreiche Resultat, die Lust am Erlebnisinhalt ins Auge faßt, so wird er nicht annehmen müssen, daß das Vergnügen ausschließlich den Organempfindungen als solchen entspringe; wohl aber wird er sich die dritte Frage stellen können, ob diese Lust, die ihn mit süßen Schauern überrieselt, als konkrete Gemütsbewegung nicht abermals eine „Färbung gebende" leibliche Resonanz aufweise, ohne die sie eben nicht diese Gemütsbewegung sein würde.[1]

Auch der Begriff des Spieles ist für die Auffassung der ästhetischen Erscheinungen von Wichtigkeit. Man kann sowohl die künstlerische Produktion als auch das ästhetische Genießen mit dem Spiele vergleichen, und wir sind seit Kant und Schiller mit diesen Beziehungen vertraut. Ich habe in meinen Schriften die Verwandtschaft des Spiels mit dem ästhetischen Genuß besonders stark betont, ja diesen direkt als Spiel bezeichnet.[2] Wenn man eine um ihrer eigenen Inhalte willen (also nicht erst durch Beziehung auf andere Inhalte) genuß-

[1] Es ist nicht unmöglich, daß die Geringschätzung der Organempfindungen als einer „bloß" leiblichen Resonanz bei diesem oder jenem mit der Nachwirkung alter dualistischer Vorstellungen zusammenhängt. Wer ohne gröberen Dualismus der Annahme zuneigt, daß unsere lückenhaften Bewußtseinsinhalte irgendwie einem größeren und lückenlosen Zusammenhange angehören müssen, auf den auch die physiologische Wissenschaft vom Organismus mit ihren Gedankengebilden nur hinweist, der wird sich der Möglichkeit nicht verschließen, daß das Auftreten „leiblicher" Resonanz bei unseren Gemütsbewegungen ein innerstes Erregtwerden der „Seele" bedeuten kann.

[2] Die Kritik ist hierbei häufig einem methodischen Irrtum verfallen. Für eine Ableitung des Ästhetischen aus elementareren psychischen Daten (synthetische Erklärung) ist natürlich der komplizierte Begriff des Spieles nicht zu gebrauchen. Dagegen ist er für die Interessen der Vergleichung und Klassifizierung wichtig.

reiche Tätigkeit als Spiel bezeichnet, so wird auch das ästhetische Anschauen diesem Begriff zu subsumieren sein. Külpes „Kontemplationswert" und Cohns „rein intensiver Wert" liegen in derselben Richtung. Der Einwand, daß man unter Spielen nur äußere Tätigkeiten verstehe, scheint mir sachlich nicht berechtigt, da man auch vom Spiele mit Phantasiebildern redet (man denke an den Versuch, ein Rätsel oder ein Schachproblem zu lösen). Will man aber dennoch den Spielbegriff enger fassen, so würden eben Spiel und ästhetischer Genuß unter den umfassenderen Begriff der „Inhaltsgenüsse" fallen, für den uns freilich die Sprache keinen schon gebräuchlichen Terminus zur Verfügung stellt.[1] Das Wesentliche hängt natürlich am Gedanken, nicht am Worte. Wichtiger ist die Frage, wodurch sich das ästhetische Genießen von den übrigen Spielen (oder Inhaltsvergnügungen) unterscheidet. Einen beachtenswerten Versuch zur Lösung dieser Frage, der aber zunächst die früher geschilderte Auffassung des ästhetischen Verhaltens als eines Beschauens oder Betrachtens von Gefühlen voraussetzt, findet man in der Ästhetik Witaseks. Im Spiele, sagt er dort (S. 227 f.), seien die durch Illusion („Annahme") erregten Gefühle gleich auch schon der Genuß am Spiel; in der Kunst dagegen seien diese Gefühle erst Gegenstand des Genießens, indem sie, ihrerseits vorgestellt, die Voraussetzung des ästhetischen Lustgefühls bilden.

Der letzte Begriff, den ich im Zusammenhang mit dem Problem der Einfühlung noch erwähnen möchte, ist die „Einheit des Mannigfaltigen". Daß das Schöne auf eine Einheit des Mannigfaltigen (Einstimmigkeit, Harmonie des Einzelnen im Ganzen) zurückzuführen sei, ist eine der ältesten und beharrlichsten Überzeugungen der Ästhetik, und es ist interessant zu sehen, wie dieser Satz je nach dem wissenschaftlichen Standpunkt des Forschers in verschiedener Beleuchtung wiederkehrt. Man kann eine metaphysische, eine physische, eine erkenntnistheoretische und eine psychologische Formu-

[1] Außerdem ist der Unterschied von Inhalts- und Beziehungsgefühlen (Külpe) hier nur mit näherer Erklärung verwendbar. Denn innerhalb der ästhetischen Sphäre gibt es zahlreiche Beziehungsgefühle. Die Einschränkung der Interessen in eine besondere in sich abgeschlossene Sphäre des Erlebens (Münsterberg: isolation) verweist die vergleichende Methode eben doch wieder auf den Spielbegriff.

lierung desselben Gedankens unterscheiden. Die metaphysische geht auf die — sei es nun mißverständlich oder berechtigterweise als transzendentes Sein aufgefaßte — platonische Idee zurück, deren formales Wesen in der Einheit des Mannigfaltigen besteht und mit der Schönheit zusammenfällt. Unter der physischen Formulierung verstehe ich eine solche, die den in der Erfahrung gegebenen Grund des Schönen in der objektiven Übereinstimmung der Teile untereinander und mit dem Ganzen erkennt, ohne dabei auf die subjektive Seite dieser Beziehung zu reflektieren. Die erkenntnistheoretische Bestimmung setzt an Stelle der empirisch- oder metaphysisch-objektiven Einheit die Gesetzmäßigkeit oder Einstimmigkeit des Bewußtseins, die im Wirklichen sich nicht vollendet, im Sittlichen als Seinsollendes nur gefordert wird, aber im schönen Scheine so zur Darstellung gelangt, als ob das Seinsollende Wirklichkeit wäre. Die psychologische endlich gründet sich auf die tatsächlich vorhandene Tendenz des Bewußtseins, das Mannigfaltige — besonders im Zustand der Aufmerksamkeit — zu einer Einheit zusammenzufassen. Diese „monarchische Einrichtung" oder „Verfassung", wie ich sie in meiner Einleitung in die Ästhetik nannte, wird auch durch die psychologischen Unterscheidungen von „Blickfeld und Blickpunkt", „Fokal- und Randobjekt" des Bewußtseins zum Ausdruck gebracht. Nimmt man an, daß das Schöne in einer objektiven Darbietung begründet sei, deren Eigenart eben darin besteht, die monarchische Verfassung des Bewußtseins durch Über- und Unterordnung zu vollkommener Verwirklichung gelangen zu lassen, so hat man den alten Gedanken in der Sprache der Psychologie ausgedrückt. Die beste Durchführung des Begriffs der „monarchischen Unterordnung" findet sich wohl in der Ästhetik von Lipps.

Diese psychologische Fassung hat aber den Vorteil, das Prinzip der Einstimmigkeit in direkte Verbindung mit dem Prinzip der Einfühlung zu bringen. Denn wenn eine monarchische Verfassung den innersten Tendenzen des Bewußtseins entspricht, so wird die Einfühlung der eigenen Persönlichkeit in das Objekt da am vollkommensten und reinsten sein, wo sich der Gegenstand als Einheit des Mannigfaltigen darstellt. Dieser Konnex, der zum Beispiel in den Ausführungen Siebecks („Harmonie ist die nach außen gewendete Besee-

lung", a. a. O. 140) besonders deutlich hervortritt, ist eine der tiefsten Gedankenbeziehungen innerhalb der Ästhetik.

Literatur.

Das Verzeichnis beschränkt sich im wesentlichen auf die im Text angeführten Schriften.

Allen, Grant, Physiological aesthetics. 1881.

Alt, Th., System der Künste. Berlin 1888.

Bergson, H., Le rire. 4. Ed. Paris 1906.

Cohen, H., Kants Begründung der Ästhetik. Berlin 1889.

Cohn, J., Allgemeine Ästhetik. Leipzig 1901.

Cohn, J., Psychologische oder kritische Begründung der Ästhetik? Arch. f. system. Philos. 1904.

Dessoir, M., Beiträge zur Ästhetik. Arch. f. system. Philos. 1899f.

— Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Stuttgart 1906.

Dilthey, Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn. Leipzig 1886.

Eisler, R., Studien zur Werttheorie. Leipzig 1902.

Fechner, Th., Vorschule der Ästhetik. 2. Aufl. 1897.

Groß, O., Die zerebrale Sekundärfunktion. Leipzig 1902.

Große, E., Die Anfänge der Kunst. Freiburg und Leipzig 1894.

Gummere, F. B., The beginnings of poetry. New York 1901.

Hartmann, E. v., Ästhetik. Leipzig 1886, 1887.

Hirn, Y., The origins of art. London 1900. Deutsch 1904.

Jouffroy, Cours d'esthétique. Paris 1845.

Kant, Kritik der Urteilskraft.

Kronfeld, A., Sexualität und ästhetisches Empfinden. Straßburg i. E. 1906.

Külpe, O., Über den assoziativen Faktor des ästhetischen Eindrucks. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 1899.

— Einleitung in die Philosophie. 3. Aufl. Leipzig 1903.

— Bespr. von Groos, der ästhetische Genuß. Götting. Gel. Anz. 1902.

— The conception and classification of art. University of Toronto Studies VII.

— Ein Beitrag zur experimentellen Ästhetik. Commemorative number of the American Journ. of Psychol. 1903.

Kulke, E., Kritik der Philosophie des Schönen. Leipzig 1906.

Lange, Karl, Sinnesgenüsse und Kunstgenuß. Wiesbaden 1903.

Lange, Konr., Das Wesen der Kunst. Berlin 1901.

— Über die Methode der Kunstphilosophie. Ztschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg. 1904.

Lipps, Th., Grundlegung der Ästhetik. Hamburg u. Leipzig 1903.

— Der Streit über die Tragödie. Ebd. 1891.

Lipps, Th., Komik und Humor. Ebd. 1898.
— Raumästhetik und geometrisch-optische Täuschungen. München 1897.
— Ästhetische Einfühlung. Ztschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg. XXII.
Lombroso, C., Der geniale Mensch. Hamburg 1890.
Lotze, H., Mikrokosmus. II. Leipzig 1858.
Marshall, Rutgers, Aesthetic principles. 1895.
Meumann, E., Untersuchungen zur Psychologie und Ästhetik des Rhythmus. Philos. Studien. 1894.
Messer, A., Besprechung dieses Werkes, Kantstudien. 1906.
Meyer, Th. A., Das Stilgesetz der Poesie. Leipzig 1901.
Münsterberg, H., The Principles of Art Education. 1905.
Natorp, P., Sozialpädagogik. 2. Aufl. Stuttgart 1904.
Ribot, Th., Die Schöpferkraft der Phantasie. Deutsch. Bonn 1902.
Roetteken, H., Poetik. I. München 1902.
Scherer, W., Poetik. Berlin 1888.
Séailles, G., Das künstlerische Genie. Deutsch. Leipzig 1904.
Siebeck,, H., Das Wesen der ästhetischen Anschauung. Berlin 1875.
Spitzer, H., Hermann Hettners kunstphilosophische Anfänge und Literarästhetik. I. Graz 1903.
Stern, P., Einfühlung und Assoziation in der neueren Ästhetik. Hamburg und Leipzig 1898.
Stumpf, C., Über den Begriff der Gemütsbewegung. Ztschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg. XXI.
Taine, H., Philosophie der Kunst. Leipzig 1902, 1903.
Türck, H., Der geniale Mensch. 6. Aufl. 1903.
Vernon Lee and Anstruther-Thomson, Beauty and ugliness. Contemp. Review 1897.
Vischer, Fr. Th., Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen. Reutlingen und Leipzig 1846—1857.
— Kritische Gänge. 5. u. 6. Heft.
Vischer, R., Über das optische Formgefühl. Leipzig 1873.
Volkelt, J., Der Symbolbegriff in der neuesten Ästhetik. Jena 1876
— Ästhetische Zeitfragen. München 1895.
— Ästhetik des Tragischen. 2. Aufl. München 1906.
— System der Ästhetik. I. München 1905.
Witasek, St., Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Einfühlung. Ztschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg. XXV.
— Wert und Schönheit. Arch. f. syst. Ph. 1902.
— Grundzüge der allgemeinen Ästhetik. Leipzig 1904.
Wundt, W., Grundzüge der physiologischen Psychologie. 5. Aufl. 1903. III. Bd., 16. Kap.
Zeus, Gedanken über Kunst und Dasein. Stuttgart 1904.

Geschichte der Philosophie.

Von Wilhelm Windelband.

Es ist außer Frage, daß die Geschichte der Philosophie in der wissenschaftlichen Arbeit des neunzehnten Jahrhunderts eine Ausdehnung und eine Bedeutung gewonnen hat wie zu keiner Zeit vorher: und man begegnet vielfach der Ansicht, diese Emsigkeit des historischen Interesses stehe in wesentlichem Zusammenhange mit dem Mangel an schöpferischer Kraft und Lust, der nach der überreichen Entladung des metaphysischen Triebes als ein natürlicher Rückschlag eingetreten war, — es sei ein Zeichen der Erschöpfung und der Sammlung wie nach einer verlorenen Schlacht. Diese Auffassung trifft auch wirklich in gewissem Sinne die Verhältnisse der Philosophie im Anfang der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, wo ein großer Gelehrter das Wort geprägt haben soll: „es gibt gar keine Philosophie, es gibt nur eine Geschichte der Philosophie".

Allein es würde ein großer Irrtum sein, wenn man meinen wollte, darin liege der Ursprung und der entscheidende Grund für die lebhafte Beschäftigung der Philosophie mit ihrer eignen Geschichte. Diese reicht vielmehr bis in die große schöpferische Zeit der deutschen Philosophie zurück und entspringt in ihr aus den innersten Motiven der idealistischen Bewegung selbst. Sie ist eine notwendige Erscheinung der historischen Weltanschauung, zu der jene Entwicklung geführt hat. Es war das prinzipielle Ideal der Romantik, die neue „Bildung", die sie suchte, aus einem bewußten Verständnis aller großen Errungenschaften der Vergangenheit herauszuarbeiten. Aus diesem gemeinsamen Motiv sind die Anfänge einer Literaturgeschichte großen Stils und die Gedanken der historischen Schule der Jurisprudenz ebenso hervorgegangen wie die Begründung einer wissenschaftlichen Geschichte der Philosophie. Für einen Mann freilich von der unfruchtbaren Paradoxie Friedrich

Schlegels mochte es bei dem „Dichten über das Dichten“ und bei dem „Philosophieren über das Philosophieren“ bleiben: aber schon Schleiermacher griff das große Werk der Platonübersetzung kräftig an und dehnte in der Folge seine eindringenden Untersuchungen auf den ganzen Umfang der antiken Philosophie aus. Mit ihm begann die gleichzeitig aus dem Geiste des Neuhumanismus neugeborene Philologie sich einem kritischen Studium auch der griechischen Philosophen zuzuwenden, und die feinsinnigen Arbeiten Böckhs leiteten die Reihe der glänzenden Forschungen ein, die seitdem diesem Teil der Geschichte der Philosophie so reichlich zu statten gekommen sind.

Viel tiefer aber und energischer gestaltete sich das Verhältnis zwischen dem System und der Geschichte der Philosophie durch Hegels Lehre: hier nahm es die Form einer begrifflich notwendigen Beziehung an. Schon in der Phänomenologie hatte Hegel die Selbstverständigung der Vernunft nach zwei Richtungen entrollt, indem er einerseits den dialektischen Fortschritt des sich selbst von Stufe zu Stufe tiefer und konkreter verstehenden Bewußtseins, andererseits die reiche Fülle der Gestalten verfolgte, in deren Reihe es sich, wie an allen Formen des lebendigen Kulturgeistes, so auch an den historischen Gebilden des wissenschaftlichen Begreifens entfalte: und beide Linien hatte er kunstvoll ineinander spielen lassen, — mit jener geheimnistuerischen Virtuosität des Polyhistors, die diesem ebenso bizarren wie genialen Erstlingswerke seinen unvergleichlichen Charakter aufdrückt. In dem ausgereiften und didaktisch gegliederten System treten die beiden Linien scharf und deutlich auseinander, um ihren Parallelismus desto eindrucksvoller erkenntlich zu machen: die dialektische Entwicklung des Systems der Kategorien in der Logik soll dieselbe sein wie die historische Entwicklung der Prinzipien in der Geschichte der Philosophie.

Damit war — was zu allen Zeiten und von allen Seiten anerkannt werden muß und auch wohl anerkannt wird — zum erstenmal prinzipiell die Geschichte der Philosophie selbst zu einer Wissenschaft erhoben; an die Stelle der geistlosen Kuriositätensammlung, in der man bisher die verwunderlichen Meinungen gelehrter Herrn nacherzählt hatte, war die Aufgabe getreten, sie in ihrem inneren Zusammenhange als eine not-

wendige Reihenfolge und als ein sinnvolles Ganzes zu verstehen. Das bleibt Hegels Verdienst auf alle Fälle. Aber vielen schien es sogleich, und weitaus den meisten scheint es noch heut, als habe er in seiner Ausführung dieses Gedankens weit über das Ziel hinausgeschossen, indem er die Sache dahin wendete, daß die Geschichte der Philosophie nun auch gleich selber eine philosophische Wissenschaft sein sollte. Das war in der Tat seine Meinung. In dem großartig entworfenen Zusammenhange der philosophischen Disziplinen bildete ihm die Geschichte der Philosophie das letzte, abschließende Glied: und indem sie mit der Logik, als dem Anfangsgliede, zu durchgängiger Korrespondenz übereinstimmte, rundete sich gerade dadurch das ganze System zu geschlossener Totalität ab.

Das Bedenkliche und Gefährliche solcher Konstruktion liegt auf der Hand. Von jeher hat man sich die billige Freude nicht entgehen lassen, zu zeigen, daß Hegel, um den Parallelismus von dialektischer und historischer Entwicklung der Kategorien aufrecht zu erhalten, in der Geschichte der Philosophie gelegentlich recht willkürlich mit den chronologischen Verhältnissen umgesprungen ist: und man hätte umgekehrt — was freilich nicht ganz so bequem war — zeigen können, wie oft er in der Logik dem historisch unverrückbar gegebenen Fortgang und Übergang eine dialektische Notwendigkeit künstlich unterzuschieben bemüht gewesen ist. Darüber kann also kein Zweifel sein, daß in diesem schematischen Sinne eines Parallelismus von systematischer und chronologischer Reihenfolge der Kategorien nicht die Rede davon sein darf, die Geschichte der Philosophie selbst als eine philosophische Wissenschaft zu behandeln.

Aber damit ist nun keineswegs gesagt, daß die Geschichte der Philosophie nur als eine lediglich historische Disziplin zu betrachten und aus dem systematischen Zusammenhange der Philosophie selbst auszuschließen sei. Die Korrekturen freilich, welche Hegels konstruktiver Entwurf durch die bedeutenden Schüler, die er gerade auf diesem Gebiet — mehr als auf irgendeinem anderen — gehabt hat, durch Männer wie Zeller, Joh. Ed. Erdmann und Kuno Fischer erfahren hat, diese Korrekturen bewegen sich alle in der Richtung, daß sie der genauen, mit allen Mitteln der Kritik eindringenden Feststellung der historischen Tatsächlichkeit ihr volles Recht in erster

Linie unverkümmert zukommen lassen. Aber auch in solcher, dem historischen Empirismus völlig Rechnung tragenden Gestalt läßt die philosophiegeschichtliche Forschung deutlich erkennen, daß ihr letzter Zweck niemals ein nur historisches Wissen, sondern immer zugleich ein Verständnis ist, das sich in den Dienst der Philosophie selbst stellt. Eine prinzipielle Untersuchung über dies Verhältnis ist deshalb unerläßlich, wenn man sich über die gegenwärtige Lage und Aufgabe dieser Disziplin verständigen will.

Es ist von vornherein klar und nicht weiter zu diskutieren, daß man Geschichte der Philosophie treiben und erfolgreich treiben kann, ohne dabei einen anderen wissenschaftlichen Zweck im Auge zu haben als den rein historischen: festzustellen, „wie es eigentlich gewesen ist", das heißt in diesem Falle, was die Philosophen gelehrt haben, wie sie dazu gekommen sind, welche Stellung ihre Gedanken in dem geistigen Gesamtzustande ihrer zeitlichen Umgebung einnehmen. Für jede Spezialforschung werden sogar die Aussichten des Erfolgs um so günstiger stehen, je mehr sie sich auf diesen Boden der tatsächlichen Untersuchung beschränkt. Die Möglichkeit also und unter Umständen die Erforderlichkeit, philosophiegeschichtliche Forschungen als rein historische Arbeit anzusprechen, steht völlig außer Frage: sie gilt ebenso wie für die Geschichte jeder besonderen Wissenschaft.

Allein daneben finden wir nun doch ein weit verbreitetes, wenn auch seines Rechtsgrundes nicht immer deutlich bewußtes Gefühl davon, daß die Philosophie ein weit intimeres Verhältnis zu ihrer eigenen Geschichte hat als irgendeine andere Wissenschaft zu ihrer Geschichte. Schon ein Blick auf den Lehrbetrieb der Universitäten zeigt, daß bei keiner Wissenschaft ihre Geschichte eine so große Rolle spielt wie bei der Philosophie. Wir können uns sehr gut denken, daß jemand Mathematik, Physik oder Chemie mit höchster Leistung studiere, ohne sich um die historische Vorgeschichte seiner Disziplin auch nur im geringsten zu kümmern; der Mangel einer Bekanntschaft damit wird nicht als etwas Bedenkliches empfunden. Auch in den historischen Disziplinen selber, zum Beispiel in den philologischen, wird die Beschäftigung mit ihrer Geschichte als ein wohl interessantes und lehrreiches, aber schließlich doch entbehrliches Nebenwerk angesehen. Für

das Studium der Philosophie dagegen gilt allgemein die Vertrautheit mit ihrer Geschichte als etwas völlig Unerläßliches, als ein integrierender Bestandteil der Sache selbst.

Worauf beruht diese Verschiedenheit? Handelt es sich dabei um Intensitätsunterschiede in der Bedeutung des historischen Moments für das theoretische Studium — oder handelt es sich um eine prinzipielle Differenz? Bedeutsam genug ist ja das historische Wissen schließlich für jede Art wissenschaftlicher Arbeit. Es ist überall anregend und lehrreich. Das Nacherleben der Gedankengänge, die zu den großen Entdeckungen, den grundlegenden Einsichten geführt haben, wird stets eine wirksame Art der Schulung für jedes wissenschaftliche Denken sein. Nicht umsonst pflanzt die Geschichte neben den Irrtümern, von denen sie zu erzählen hat, ihre Warnungstafeln auf: „Dies ist ein Holzweg". Und wenn so der Durchschnittsarbeiter durch das historische Verständnis positiv und negativ in den gemeinsamen Gang seiner Wissenschaft sich einzuleben lernt, so springt aus den großen, typischen Leistungen der Vergangenheit wohl der zündende Funke in den Sinn des neuen Genius über, dessen schlummernde Kraft er zur Entladung und mächtigen Wirksamkeit bringt.

Das alles gilt nun für die Philosophie nicht anders als für jede andere Disziplin. Auch von ihrer Geschichte haben wir an Irrtümern ebensoviel — ja vielleicht mehr — zu lernen als an positiven Errungenschaften: und unzweifelhaft ist es die Versenkung in die Gedankenwelt der großen philosophischen Genien, aus der oft dem kongenialen Nachkommen die Berufung zu seiner eigenen Arbeit und die Richtung seines Nachdenkens erwächst. Das letztere Moment ist bei der Philosophie um so bedeutsamer, je näher sie dem künstlerischen Schaffen steht. Wenn man in ihr wesentlich den Versuch einer Harmonisierung der Ideen sieht, die Tendenz, das zerstreute Wissen zu einer letzten Einheit der Anschauung zusammenzufassen und damit auch zu einer überzeugungsstarken Einheit des Lebens vorzudringen, — gerade dann tritt die vorbildliche Bedeutung der großen Persönlichkeiten hervor: denn dies ästhetische Moment ist das persönliche. Rud. Euckens schönes Buch über die Lebensanschauungen der großen Denker gibt diesem Verhältnis den glücklichsten und nachhaltigsten Ausdruck.

Wie Fichte gesagt hat, daß, was für eine Philosophie man wähle, davon abhängt, was für ein Mensch man sei, so gilt es psychogenetisch jedenfalls, daß die Vorliebe, womit der Einzelne an dem einen oder dem andern Philosophen der Vergangenheit hängt, vielfach durch die Sympathie für die Eigenart bedingt ist, mit der das Bild von Welt und Leben von der Persönlichkeit seines „Lieblingsphilosophen" zurückgeworfen wird. Daher hat die Geschichte der Philosophie vor der anderer Wissenschaften in der Tat dies voraus, daß in ihr mehr als sonst der Zauber großer vorbildlicher Individualitäten zur Geltung kommt. Das lehrt in erster Linie die Erfahrung des akademischen Vortrages der Geschichte der Philosophie, und der Mann, dem diese Blätter gewidmet sind, war mit seinem Wort und seinem Werk ein leuchtendes Zeugnis dafür. Keiner hat es mit so vollendeter Meisterschaft wie Kuno Fischer verstanden, die Persönlichkeiten der großen Philosophen aus ihrer Entwicklung heraus vor dem geistigen Auge seiner Zuhörer und Leser lebendig zu machen und die Zusammenhänge aufzudecken, die zwischen ihrer Individualität und ihrer Lehre obwalten.

Aber auch darin handelt es sich schließlich nur um einen graduellen Unterschied, und den übrigen Wissenschaften fehlt es nicht an einer analogen Bedeutsamkeit, die ihre Geschichte und deren hervorragende Träger für ihre Jünger besitzen. Auch der Naturforscher kann sich an einem Newton oder Helmholtz, auch der Historiker an einem Ranke oder Mommsen als vorbildlichen Persönlichkeiten begeistern und aus bewundernder Sympathie sich zu eigener Forschungsweise und Auffassungsart erziehen. Die intuitive Energie der Genialität spielt eben in jeder Wissenschaft ihre Rolle, und ihre Erregung durch das geschichtliche Vorbild hat überall ihren Wert, wenn auch der ästhetische Einschlag, für den sie erforderlich ist, in der Philosophie ungleich bedeutsamer mitwirkt als in anderen Disziplinen.

Alles dies nun, was in bezug auf ihre Geschichte der Philosophie mit den übrigen Wissenschaften gemeinsam und zum Teil nur in höherem Maße eigen ist, betrifft wesentlich die Frage, wie der Einzelne Philosophie treibt oder treiben soll, wie er dabei aus der Vergangenheit zu lernen, die Probleme aufzunehmen und mit den Wegen zu ihrer Lösung sich ver-

traut zu machen hat. Das ist alles prinzipiell gerade so wie bei den übrigen Disziplinen, und in diesen Hinsichten kann man höchstens sagen, daß es erfahrungsgemäß für den Philosophen in stärkerem Maße als für den Mann anderer Wissenschaften förderlich und erforderlich ist, in der Geschichte seiner Disziplin heimisch zu sein. Das Beispiel großer Denker wie Descartes und Kant zeigt freilich, daß eine intime und ausgebreitet gelehrte Kenntnis des Historischen auch in der Philosophie nicht unerläßlich ist: aber für den durchschnittlichen Fortgang trifft jenes Verhältnis zweifellos bei der Philosophie in besonderem Maße zu.

Ganz anders steht es dagegen mit der Frage, ob ihre eigene Geschichte ein integrierender Bestandteil des Systems der Philosophie selbst sei. Von keiner anderen Wissenschaft kann man ein derartiges Verhältnis behaupten oder hat man es je behauptet, und auch auf die Philosophie ist es nicht anwendbar, solange man in ihr nichts weiter sieht als die landläufige Weltanschauungswissenschaft. Ist sie wirklich dazu berufen, die sogenannten allgemeinen Ergebnisse des übrigen Wissens zu einer einheitlichen Gesamtvorstellung von Welt und Leben zusammenzuarbeiten, so ist in der Tat nicht abzusehen, weshalb sie zu ihrer Geschichte in einem anderen Verhältnis stehen sollte als jede der besonderen Disziplinen, aus denen sie ihre Weisheit zusammenliest. Dann kann sie schließlich, nötigenfalls auch betrieben werden, ohne daß man sich um ihre Vorgeschichte sonderlich kümmert; — dann kann sogar die Beschäftigung mit all den Irrgängen, in die sie im Laufe der Jahrtausende verfallen ist, als ein unnützer Ballast beiseite geworfen werden: dann heißt es, frisch aus der Gegenwart heraus philosophieren und das Recht, das der Lebende hat, gegen die Schatten der Vergangenheit hochhalten. Es fehlt der heutigen Zeit nicht an Stimmen und Stimmungen, die so die Last der Tradition abzuwerfen bereit sind.

Dasselbe gilt, und zwar in verstärktem Maße, wenn man die Aufgabe der Philosophie in einer Metaphysik sieht, die unabhängig von dem besonderen Wissen der empirischen Wirklichkeit aus irgendwelchen Quellen eigener Erkenntnis die letzten Prinzipien alles Seins und Werdens erfassen soll. Dieser dogmatische Standpunkt ist der absolut ungeschichtliche. Er sieht in der historischen Phänomenologie des philosophischen

Bewußtseins im besten Falle die Reihenfolge der Versuche, sich der Einsicht zu nähern, die er besitzt. Ein solcher Dogmatiker verhält sich zur Geschichte der Philosophie etwa so wie der Mathematiker oder der Physiker zu der seiner Wissenschaft: überzeugt, die wahre Erkenntnis seines Gegenstandes im Prinzip errungen zu haben, betrachtet er die Arbeit seiner Vorgänger als die in den Irrtum verschlungenen Wege zu der Höhe, von der er auf sie zurücksieht. Die Geschichte der Wissenschaft ist die werdende Wahrheit: als solche wird sie begriffen, wenn die Wahrheit geworden, fertig geworden ist. So etwa hat Herbart, wie seine „Einleitung" erkennen läßt, die Geschichte der Philosophie aufgefaßt: sie gehört nicht zu ihr selbst.

Ein intimes und notwendiges, allen anderen Wissenschaften gegenüber prinzipiell eigenartiges Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte ist deshalb nur dann zu verstehen, wenn man ihre Aufgabe so bestimmt, daß ihrem Gegenstande selbst, den sie zu erkennen hat, eben die Entwicklung wesentlich ist, die in ihrer Geschichte, empirisch erforschbar, vorliegt. Hier liegt der Kernpunkt der Frage, und hier liegt auch der Grund, weshalb der deutsche Idealismus mit seiner neuen Auffassung vom Wesen der Philosophie auch ein philosophisches Verständnis ihrer Geschichte verlangt hat.

In allgemeinerer Formulierung hat Kuno Fischer das in der Einleitung zu seiner Geschichte der neueren Philosophie so ausgesprochen, daß er die Philosophie selbst als die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes definiert und den „fortschreitenden Bildungsprozeß", der zu dem Wesen dieses ihres Gegenstandes gehört, für den Grund des „fortschreitenden Erkenntnisprozesses" erklärt hat, den sie in ihrer Geschichte aufweist. Die Gründe dieser Auffassung aber weisen auf Kant und seinen neuen Begriff der Philosophie zurück. Kein metaphysischer Wettbewerb mit den anderen Wissenschaften und kein System von Anleihen bei ihnen macht danach die Aufgabe der Philosophie aus: sie hat ihr eigenes Forschungsreich in der kritischen Untersuchung der Vernunft und ihrer normativen Bestimmungen.

In dieser Aufgabe, wie sie Kant mit dem Begriff der synthetischen Urteile a priori bezeichnet hat, steckt aber ein Dilemma von tiefster Schwierigkeit, das man sich ganz deutlich

gemacht haben muß, wenn man das Wesen und die Gegensätze der deutschen Philosophie in ihrem letzten Grunde verstehen will.

Alle jene Bestimmungen nämlich, auf welche die Selbstbesinnung der Vernunft in der kritischen Philosophie führen soll, beanspruchen eine zeitlose und überempirische Geltung. Sie können daher auf keine Weise in dem empirischen Wesen des Menschen begründet sein. Selbst wenn es in der mühsam sich herausringenden Sprache des werdenden Kritizismus bei Kant am Anfang so scheint — aber auch nur so scheint! —, als sollten die Formen der Anschauung, Raum und Zeit, als spezifisch menschliche Auffassungsweisen der Realität behandelt und gewertet werden, so belehrt uns die transzendentale Analytik und nachher die präzise Formulierung der Prolegomena zweifellos, daß es sich dabei um ein „Bewußtsein überhaupt" handelt, das mit den empirischen Bestimmungen des menschlichen Wesens nichts zu tun hat, — daß auch die Formen von Raum und Zeit „gelten", gleichviel, ob und wann je ein Mensch sie tatsächlich in seinem empirischen Bewußtsein angeschaut hat. Und je mehr wir nun fortschreiten zu den logischen Formen, den Kategorien und den Ideen, und dann gar zu dem Gesetz der praktischen Vernunft, um so mehr kommt es auch in Kants Worten zum Ausdruck, daß es sich überall um die notwendige Geltung „für alle vernünftigen Wesen" handelt. Der Gegenstand der Philosophie ist nicht etwa die „menschliche Vernunft" als ein durch die psychische Entwicklung der Spezies homo sapiens empirisch gegebener Zusammenhang, sondern es ist die Vernunft in ihrer überempirischen, allgemeingültigen Bestimmtheit, — die Weltvernunft.

Allein die Besinnung auf diese überempirische Geltung der Vernunftwerte können wir nun als philosophierende Menschen niemals anders vollziehen als von dem Wissen unserer menschlichen Vernunft aus. Von ihrer Selbsterkenntnis also muß die Philosophie ausgehen: wir müssen vertrauen, daß sie Anteil hat an jener übergreifenden Wahrheit, die weit über uns selbst hinaus ihre Geltung besitzt, und daß wir diesen Anteil aus den Umschlingungen herauszulösen imstande sind, in denen er für unsere Erfahrung mit den empirischen Bestimmungen unseres spezifisch menschlichen Wesens gegeben ist. Wir dürfen dabei nicht vergessen, daß die Geltung des Vernunft-

gesetzes — das leuchtet am einfachsten schon bei jeder mathematischen Wahrheit ein — lediglich in ihm selbst begründet und daher niemals aus der Art und Weise abzuleiten ist, wie es in unser empirisches Bewußtsein eingebettet ist: und wir werden uns damit bescheiden, daß wir von dieser übergreifenden Weltvernunft immer nur soviel verstehen und uns aneignen können, als es in unser empirisches Bewußtsein eingegangen ist und seine Anerkennung darin zur Geltung gebracht hat. Eben aus diesem Verhältnis folgt, daß die Philosophie niemals fertig sein und immer nur in der fortschreitenden Aneignung der übergreifenden Vernunftinhalte begriffen sein kann.

Deshalb liegen zwar die Geltungsgründe für alle die Vernunftwahrheiten, welche die Philosophie aufzustellen hat, immer nur in der Vernunft selbst, und so wenig wie in irgendeiner Erfahrung auch in der von den menschlichen Bewußtseinstätigkeiten: aber die Erforschung dieser Wahrheiten kann ihren Ausgangspunkt immer nur von der Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft nehmen. Wo ist diese Selbsterkenntnis zu gewinnen? Das ist die methodische Grundfrage des Kritizismus: es ist zugleich der Punkt, an dem die Wege der deutschen Philosophie auseinander gegangen sind.

Denn zwei Antworten lassen sich auf diese Frage geben. Auf der einen Seite meint man diese Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft in einem empirischen Wissen von dem ein für allemal und überall gleich gegebenen Wesen der menschlichen Seele finden zu können: dann ist die Forschungsbasis für die Philosophie eine psychische Anthropologie. Auf der anderen Seite sucht man jene Selbsterkenntnis in der fortschreitenden Selbstentfaltung und in dem fortschreitenden Selbstverständnis, womit der menschliche Geist seine unbestimmte und unfertige Naturanlage im Laufe der Geschichte mit dem ganzen Reichtum seiner Arbeit an den mannigfachsten Aufgaben zu bewußten Gebilden entwickelt hat: dann wird die Geschichte zum Organon der Philosophie.

Das ist — von den Schulformeln abgelöst — der Gegensatz des Friesschen Anthropologismus zu Hegels historischem Idealismus. Ihre — Kantische — Gemeinsamkeit besteht darin, daß beiden die empirische Vorerkenntnis nur als Mittel gilt, um zu der selbstevidenten Besinnung auf die Vernunft-

wahrheit vorzudringen; für beide ist diese Vorerkenntnis nur ein Hülfsmittel der Auffindung, aber keine Begründung der philosophischen Wahrheit. Ihr Unterschied ist der, daß diesen Handlangerdienst für Fries die Anthropologie, für Hegel die Geschichte leisten soll.

Die Entscheidung dieser bedeutsamen Alternative kann nur von der Beantwortung der Frage abhängig gemacht werden, welche der beiden Arten von Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft, die psychologische oder die historische, dazu geeignet ist, das Hervortreten der überempirischen Vernunftwahrheit in dem empirischen Vernunftbewußtsein erkenntlich zu machen. Und diese Frage muß mit aller Entschiedenheit zugunsten der historischen Methode beantwortet werden.

Die Psychologie betrachtet das seelische Wesen des Menschen, wie es von Natur allgemein und gleichmäßig gegeben ist: sie behandelt nach Art der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung das Individuum als Exemplar seiner Gattung und die einzelnen, inhaltlich individuell bestimmten Tätigkeiten und Zustände wiederum als Exemplare der Gattungsbegriffe, die sie aufstellt, und sie erforscht auf diese Weise die formale Gesetzmäßigkeit des tatsächlichen Seelenlebens. Allein diese formale Gesetzmäßigkeit, die, ihrem logischen Wesen zufolge, für jeden beliebigen psychischen Lebensinhalt zutreffen soll, ist in bezug auf die Vernunftinhalte an sich indifferent und stellt nur die natürlichen Bedingungen dar, unter denen allein diese Inhalte sich in dem empirischen Bewußtsein entfalten können. Diese Inhalte selbst können daher aus den Begriffen der psychischen Anthropologie nicht abgelesen werden, und wenn das, wie bei Fries, dennoch zu geschehen scheint, so ist das nur durch eine unwillkürliche Subreption möglich, indem der Forscher den formalen Begriffen der Psychologie sein aus anderen Quellen persönlich geschöpftes Wissen von den inhaltlichen Vernunftbestimmungen unterschiebt.

Diese anderen Quellen aber fließen nirgend anders als in der Geschichte. Denn die Vernunftinhalte erwachen im menschlichen Bewußtsein nur an den Aufgaben des gemeinsamen Lebens: sie ringen sich aus dessen natürlichen Bedingungen mit harter Arbeit und in wechselvollem Kampfe heraus. Der Mensch als Vernunftwesen ist nicht naturnotwendig gegeben, sondern historisch aufgegeben. Seine in

immer neuer Selbstgestaltung begriffene Verwirklichung vollzieht sich in denjenigen Lebenssphären, welche die Individuen in ihrer Wechselwirkung als ein neues und höheres Reich über sich aufbauen: darin kommt mit dem, was empirisch für alle gilt, das wahrhaft Allgemeingültige, das gelten soll, Schritt für Schritt zur bewußten Entfaltung und Gestaltung. So ist der „objektive Geist", die historische Entwicklung der menschlichen Gattungsvernunft, das Zwischenreich zwischen dem naturnotwendigen Seelenleben und der ewigen Wahrheit der reinen Vernunft, die darin eintreten soll. Deshalb ist die Geschichte das Organon der Philosophie, deshalb bildet dieser „objektive Geist", das heißt der gesamte Tatbestand des historischen Lebens der Menschheit, das empirische Material, an dem sich die Besinnung auf die reine Vernunftwahrheit in der Philosophie entwickelt.

Tatsächlich ist das nie anders gewesen. Auch dem einsamen Denker, der zu der zeitlosen Wahrheit aufringt, treten die qualvoll uralten Rätsel des Daseins nicht in der blassen Struktur seines psychologischen Naturwesens, sondern immer wieder in der Gestalt entgegen, die sie in der historischen Arbeit des menschlichen Geschlechts gewonnen haben, — in den Gebilden des religiösen Bewußtseins, in den Lebenszusammenhängen der Sitte und der staatlichen Ordnung, in den Gestalten der Kunst, in den Errungenschaften begreifender Erkenntnis des Wirklichen. Aus ihnen schöpft — bald mehr aus der einen, bald mehr aus der anderen dieser Sphären — jede Philosophie ihre Probleme und die Prinzipien ihrer Lösung. Es ist Hegels Verdienst, dies, was die Philosophie von jeher getan hat, mit vollem Bewußtsein verstanden zu haben. Seitdem wird uns jede Geschichte der Philosophie unzulänglich erscheinen, die nicht diesen intimen Lebenszusammenhang der Systeme mit den Kulturinteressen ihrer Zeit aufzudecken verstünde. Wir sehen in der Lehre eines großen Denkers mehr als den Reflex seiner eigenen Persönlichkeit, wir erkennen darin den verdichteten und begrifflich geformten Vernunftinhalt seines Zeitalters. Die historische Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft, deren die Philosophie als ihrer methodischen Voraussetzung bedarf, gewinnen wir zwar aus der gesamten Entwicklung der Kulturtätigkeiten in der Geschichte, und die einzelnen Zweige der Philosophie, wie Ethik, Religionsphilo-

sophie usw. werden das ihnen zugehörige Material aus den besonderen Teilen dieses historischen Kulturlebens zu bemeistern haben: aber das unmittelbar und zunächst Gegebene für den Ausgangspunkt der philosophischen Prinzipienlehre bleibt schließlich ihre eigene Geschichte.

Darum ist die Geschichte der Philosophie für sie selbst wesentlich und ihr integrierender Teil; und diese Anlehnung an die Geschichte ist nicht ein Zeichen der Schwäche und des Mangels an Ursprünglichkeit, sondern die notwendige Folge des Verständnisses vom Wesen der Philosophie selbst. Gerade diese Auffassung des Verhältnisses aber ist auch allein geeignet, die Gefahren zu beseitigen, die aus der umfassenden Beschäftigung mit dem Historischen für die Philosophie erwachsen können und die Philosophie selbst in ihre Geschichte aufzulösen drohen.

Denn es wäre ein großes Mißverständnis, wenn man das Gesagte so deutete, als solle sich nun die Philosophie selber mit dieser historischen Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft beruhigen und sich die vermeintlichen Ergebnisse des geschichtlichen Prozesses als ihre Vernunftlehre zu eigen machen. Keine schlimmere Verwechslung kann dem historischen Philosophieren, das dem deutschen Idealismus eigen ist, angetan werden als diese: es ist die Verwechslung der Sache selbst mit dem Material, aus dem sie gewonnen werden soll. Es muß ausdrücklich hervorgehoben werden, daß das historisch Gültige eben das Problem für die Philosophie abgibt, daß aber die historische Geltung für sich allein kein Grund für die philosophische Geltung sein darf. Vergäße man dies, so ergäbe sich aus solchem Mißverständnis ein heilloser Relativismus; das wäre wirklich das Ende der Philosophie.

In Wahrheit ist das Verhältnis ganz anders gemeint. Bezeichnen wir einmal, wie es sich einzuführen scheint, jene Vernunftinhalte, welche den Gegenstand der Philosophie bilden, als die allgemeingültigen Werte, so zeigt uns die Geschichte den vielverschlungenen Prozeß, durch den in allen Kultursphären und namentlich in der Wissenschaft selbst, Vernunftwerte zur Anerkennung und Herrschaft gelangt sind: aber diese ihre historisch allgemeine Geltung ist niemals ein Beweis ihrer kritisch philosophischen Gültigkeit. Sie bedeutet vielmehr nur einen Anspruch, dessen Berechtigung gerade durch

die philosophische Untersuchung geprüft werden soll. Das historisch Gegebene der Werte ist das Objekt für die philosophische Kritik. Das ist das ABC der kritischen Philosophie — am besten zu lernen aus Kants Erkenntnistheorie.

Behält man dies im Auge, so ist keine Gefahr, daß das historische Philosophieren in „Historismus" verfalle. Aber es ist nun nicht zu leugnen, daß Hegels Behandlung der Sache der Gefahr dieses Mißverständnisses zum mindesten Vorschub geleistet hat. Denn er scheint auf die kritische Methode vollständig zu verzichten, wenn er jedem Ergebnis des historischen Prozesses seinen relativen Wert als „Moment" der Wahrheit zuerkennt und diese Wahrheit selbst dann nur in dem dialektisch geordneten System eben dieser selben Momente findet. Damit scheint die historische Tatsächlichkeit in philosophische Geltung umgedeutet, das Prinzip der Kritik verlassen, die begriffliche Entwicklung abgeschlossen und die Philosophie wirklich in ihre Geschichte aufgelöst zu sein.

Es ist hier nicht weiter zu verfolgen, ob diese Einwürfe auf Hegels Lehre vollständig zutreffen: was an ihnen berechtigt ist, hängt von einer Voraussetzung ab, die er allerdings dem Prinzip des historischen Philosophierens hinzugefügt hat. Es ist die von dem Parallelismus der geschichtlichen und der dialektischen Entwicklung der Kategorien. Sie beruhte bei ihm auf jenem Optimismus, der ein wesentliches Merkmal seines logischen Idealismus bildete: aber daß „alles, was ist, vernünftig ist", gilt bei ihm nicht für die Natur, die das Reich der Zufälligkeit bedeutet, sondern wesentlich für die Geschichte, für den „objektiven Geist". Darum fällt bei ihm, wie oft bemerkt worden und am besten an seiner eigenen Entwicklung zu erkennen ist, der objektive Geist eigentlich und schließlich mit dem „absoluten Geist" zusammen: darum muß die historische Reihenfolge der Momente des menschlichen Geistes sich mit der dialektischen Reihe der Momente des göttlichen Geistes decken. Daher zum mindesten der Anschein einer philosophischen Konstruktion der Geschichte überhaupt und der Geschichte der Philosophie insbesondere.

Diese Nebenvoraussetzung Hegels ist nun in der Tat so irrig, wie sie bei ihm begreiflich ist. Kein Geringerer freilich als Kant hat einmal den Gedanken hingeworfen von einer

„philosophischen Geschichte der Philosophie, die selber nicht historisch oder empirisch, sondern rational, das heißt, a priori möglich sei". Er versteht darunter ein aus der Natur der menschlichen Vernunft a priori zu entwerfendes „Schema, mit welchem die Epochen der Meinungen der Philosophen aus den vorhandenen Nachrichten so zusammentreffen, als ob sie dieses Schema selbst vor Augen gehabt und danach in der Kenntnis derselben fortgeschritten wären". Aber auch auf diesen Gedanken ließe sich immer nur eine systematische Übersicht über das historische Material, niemals die Notwendigkeit einer Übereinstimmung zwischen der systematischen und der chronologischen Ordnung begründen.

Von einer solchen Übereinstimmung ist auch tatsächlich durchaus nichts zu entdecken. Schon der Fortgang des Interesses, mit dem sich im Laufe der Geschichte die Philosophie bald diesen, bald jenen Gegenständen vorwiegend oder ausschließlich zuwendet, ist durch die Wandlungen des allgemeinen Kulturlebens und durch die besondere Stellung, die der einzelne Philosoph vermöge seiner Persönlichkeit und Lebensgestaltung darin einnimmt, in der Hauptsache bedingt. Der kulturgeschichtliche und der individuelle Faktor bestimmen die Probleme und vielfach auch die Richtung ihrer Lösung. Diese beiden Faktoren aber sind in Hinsicht auf das philosophische System an sich zufällig. Nur in sehr seltenen Fällen — gerade diese Seltenheit ist ja ein häufiger Grund der Enttäuschung und des Vorwurfs — schreitet die Entwicklung geradlinig in einer sachlichen Notwendigkeit fort. Das sind sehr kurze Strecken, an deren Ende sogleich wieder die Fülle anderer Fragen hinzudrängt und die einfachen Linien verwirrt oder ablenkt. So ist der geschichtliche Prozeß der Philosophie allen Zufälligkeiten des tatsächlichen Geschehens preisgegeben, und die „List der Idee" ist nicht stark genug, sich gegen die Macht des Empirischen durchzusetzen. Die Geschichte der Philosophie kann begrifflich ebensowenig konstruiert werden wie irgendeine andere historische Disziplin.

Diese Einsicht beherrscht gegenwärtig die ganze Entwicklung der Geschichte der Philosophie, und ihr verdankt sie ihre wissenschaftlichen Erfolge. Sie muß als eine exakt historische Disziplin behandelt werden wie jeder sonstige Teil der Geschichte. Gerade damit leistet sie am besten den Dienst, der

ihr im systematischen Zusammenhange der Philosophie selbst zukommt. Denn nur durch die konstruktionsfreie Erkenntnis des tatsächlichen Verlaufs kommt es am deutlichsten zutage, welchen Anteil an der Bildung der Begriffe einerseits die Bedürfnisse des Zeitbewußtseins und die persönliche Energie der selbständigen Denker, andererseits aber die sachlichen Notwendigkeiten des gedanklichen Fortschritts haben. Indem die Geschichte der Philosophie als eine nicht bloß registrierende und reproduzierende, sondern begreifende und erklärende Wissenschaft diese verschiedenen Fäden in der historischen Genesis der Systeme auseinander legt, scheiden sich von selbst die zeitlichen Ursachen und die zeitlosen Gründe. Darin besteht ihre kritische Leistung und ihr Anteil an der Philosophie selbst.

Das ist der Sinn der ausgedehnten und fruchtbaren Bedeutung, welche die Geschichte der Philosophie für diese selbst hat: daraus versteht sich, weshalb sie ein notwendiger Bestandteil des Systems der Philosophie und selbst eine philosophische Wissenschaft, aber nicht in dem konstruktiven Sinne Hegels, sondern gerade vermöge ihrer exakt historischen Ausführung ist. Die große Rolle, welche die historischen Studien in der gegenwärtigen Philosophie spielen, wäre damit verständlich gemacht und unsere prinzipielle Frage erledigt, wenn sich nicht eine letzte Schwierigkeit erhöbe, die mit dem Wesen der historischen Forschung selbst zusammenhängt.

Jede geschichtliche Wissenschaft wählt aus der endlosen Mannigfaltigkeit dessen, was überhaupt „geschehen" ist, dasjenige an Zuständen und Begebenheiten aus, was mit Rücksicht auf den Kulturwert, der ihre Voraussetzung ist, darauf Anspruch hat, „geschichtlich", eine geschichtliche Tatsache zu sein. Die Geschichte der Philosophie hat es also mit der kritischen Feststellung und dem Verständnis derjenigen Tatsachen der Überlieferung zu tun, die mit der „Philosophie" in wesentlicher Beziehung stehen. Müssen wir nicht danach schon wissen, was Philosophie ist, um die für ihre Geschichte erforderliche Auswahl aus der Masse der Tradition vorzunehmen?

Diese Frage ist nicht müßig. Sie muß jeden beschäftigen, der selber aus den Quellen arbeitet und sich nicht, wie freilich viele der sogenannten Historiker der Philosophie, darauf beschränkt, aus den bisherigen Darstellungen eine neue zu-

sammenzufügen. Und diese Frage wird um so brennender, je mehr man bedenkt, wie weit bei den Philosophen selbst die Begriffsbestimmungen von dem, was sie unter Philosophie auch nur der Aufgabe nach verstanden wissen wollen, in der Geschichte auseinander gehen. Da fragt es sich ernstlich: was gehört wesentlich in die Geschichte der Philosophie, und was ist entbehrliches Beiwerk?

Gerade das ist ein vortreffliches Beispiel, an dem man sich klar machen kann, in welchem Maße schon der elementare Vorgang der Auswahl der Tatsachen, die jede Wissenschaft vorzunehmen hat, durch den Erkenntniszweck dieser Wissenschaft bestimmt ist. Denn die Antwort auf jene Frage wird offenbar sehr verschieden ausfallen, je nachdem, ob man die Geschichte der Philosophie lediglich als eine rein historische Forschung oder ob man sie als einen Teil der Philosophie selbst behandeln will. Im ersteren Falle wird alles was mit „Philosophie“ und „Philosophen“ in irgendeinem Zusammenhange steht, zu sammeln, kritisch zu sichten, zu ordnen und in seinem genetischen Verhältnis zu untersuchen sein: im anderen Falle wird aus dieser riesig anschwellenden Masse wieder die engere Auswahl desjenigen zu treffen sein, was für die systematische Arbeit der Philosophie selbst dauernd von Bedeutung ist. Gerade die emsige Arbeit, die das letzte Jahrhundert auf die Geschichte der Philosophie verwendet hat, die philologische Bearbeitung der Quellen mit dem ganzen kritischen Apparat, die sorgfältige Durchforschung des biographischen Materials mit der Aufdeckung aller der Beziehungen, worin die philosophischen Lehren zu dem geistigen Leben ihrer Zeit stehen, — diese emsige Arbeit hat eine Fülle des Stoffs aufgehäuft, worin die rein historische Einzeluntersuchung in keiner unmittelbaren Beziehung mehr zu jener Bedeutung zu stehen scheint, die der gesamten Geschichte der Philosophie für das System zuzusprechen war. Als philosophische Disziplin muß also die Geschichte der Philosophie wieder eine engere Auswahl aus demjenigen Material darstellen, das sie als historische Disziplin umfaßt.

Ist es nun deutlich, daß diese engere Auswahl, deren Ergebnis gerade der Philosophie selbst dienen soll, eine systematische Vorstellung von dieser oder wenigstens von ihrer Aufgabe voraussetzt, so gilt doch dasselbe auch schon für

jene weitere Auswahl. Denn um zu entscheiden, welche Bestandteile der Überlieferung in den Untersuchungsbereich der Geschichte der Philosophie hineingezogen werden sollen, muß man doch, scheint es, wissen, was man unter Philosophie selbst zu verstehen hat.

Scheinen wir uns also nicht in einem Zirkel zu bewegen, wenn wir auf der einen Seite behaupten, die Philosophie bedürfe ihrer Geschichte, um aus dieser historischen Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft ihre Probleme zu entnehmen, — und wenn wir andererseits nicht verkennen dürfen, daß die Auswahl dessen, was zur Geschichte der Philosophie gehören soll, selber schon eine Vorstellung von der Philosophie als kritischen Maßstab voraussetzt?

Diesem Zirkel — der sich übrigens analog vielleicht in mancher anderen historischen Disziplin finden mag — entgehen wir nur durch die Unterscheidung zwischen der wissenschaftlichen Selbstbestimmung der Philosophie und der unbestimmten, vieldeutigen Ansicht, die wir von ihr, ihren Aufgaben und Gegenständen schon aus der gewöhnlichen Vorstellungsweise mitbringen. Von einem solchen ἔνδοξον geht, wie bereits Aristoteles gesehen hat, jede Wissenschaft in ihrer Forschung aus: sie findet es in der überlieferten Auffassung und Bezeichnung vor und übernimmt es daraus, um es umzuarbeiten und durch Ausscheidung oder Hinzufügung neu zu gestalten. Gerade so liegt das Material in unserem Falle schon vorbereitet da durch die Denominationen, mit denen die Überlieferung Menschen und Lehren als philosophisch ausgezeichnet hat. Die Auslese, die darin bereits unwillkürlich obwaltete, wird nun in der wissenschaftlichen Arbeit mit absichtlichem Bewußtsein fortgesetzt, zum Teil korrigiert, zum Teil ergänzt, und findet so ihre methodische Begründung. Und dieser selbe Prozeß der Auslese setzt sich dann von der rein historischen Behandlung der Geschichte der Philosophie in die philosophische fort. Gar vieles wird über die Philosophen von Anekdoten und Aussprüchen, von Meinungen und Handlungen überliefert, was mit der Philosophie selber nichts zu tun hat; es kann historisch interessant bleiben, entweder als zur Geschichte anderer Wissenschaften, zum Beispiel der Naturforschung gehörig, oder als allgemein menschlich bedeutsam, oder endlich als Beitrag zur persönlichen Charakteristik der Denker;

aber für den philosophischen Zweck der Geschichte der Philosophie ist es irrelevant. Andererseits wird sich schon die rein historische, ebenso aber auch die philosophische Behandlung unserer Disziplin genötigt sehen, aus Gründen der Vollständigkeit und des Zusammenhanges manches in ihren Forschungsbereich mit hineinzuziehen, was von jener unwillkürlichen Auslese des populären Bewußtseins und der Überlieferung nicht direkt als „philosophisch" in Anspruch genommen worden ist, so die Welt- und Lebensanschauungen großer Dichter und Künstler, so unter Umständen die Reflexionen bedeutender Forscher oder Männer des öffentlichen Lebens.

Je mehr wir auf die Kontinuierlichkeit dieses aus der unwillkürlichen in die bewußte Form übergehenden Auslesevorganges unser Augenmerk richten, um so begreiflicher wird es, daß die Grenzen wie zwischen naiver Überlieferung und wissenschaftlich historischer Behandlung so auch zwischen rein geschichtlichem und philosophischem Betrieb der Philosophiegeschichte äußerst flüssig sind. Es schadet darum auch nichts, daß die wenigsten der Forscher auf unserem Gebiete sich über diese Verhältnisse prinzipiell so klar zu werden versucht haben, wie es hier nötig erschien. Während bei den antiken Doxographen das traditionelle Fabulieren mit unmerklichen Übergängen zu historisch-kritischen Berichten anwuchs, so stehen die modernen Philosophiehistoriker, mit feinen Abstufungen verteilt, zwischen der rein historisch und der wesentlich philosophisch interessierten und bestimmten Behandlung ihres Gegenstandes. Es liegt in der Natur der Sache, daß bei allen Spezialforschungen das erste, bei allen Gesamtdarstellungen dagegen das zweite Moment überwiegt. Aber eine deutliche und wirksame Beziehung zu dem anderen Interesse muß doch immer gewahrt bleiben. Auch die Spezialuntersuchung gehört der Philosophiegeschichte nur dann noch an, wenn sie irgendwie einen Beitrag zu der historischen Gestaltung philosophischer Begriffe und Probleme liefert: tut sie das nicht, so fällt sie der allgemeinen Literaturgeschichte zu. Sobald dagegen die Gesamtdarstellung ihre kritische Auswahl einseitig unter die Gesichtspunkte eines besonderen Systems der Philosophie stellen will, fällt sie aus dem Rahmen der historischen Wissenschaft prinzipiell heraus und behält nur noch den Charakter einer geschichtlichen Übersicht zur Einführung in eine beson-

dere Lehre. Geht das gar so weit, daß die Tendenz der Auswahl und der Kritik auf die Apologie eines konfessionellen Dogmas gerichtet ist, so fallen solche Darstellungen eo ipso aus der Wissenschaft überhaupt heraus. Aber es ist klar, wie fein und unmerklich hier die Übergänge, wie schwer die Prinzipien der Unterscheidung zu bestimmen sind: es handelt sich dabei, wie in aller Geschichte, um die Frage nach den Grenzen der „historischen Objektivität".

Mitten in dies flüssige Grenzgebiet zwischen historischer und philosophischer Zweckbeziehung der Philosophiegeschichte führt uns eine dritte Auffassungsweise, die von ihrem Gegenstande unabtrennbar ist. Wie auch immer man die Philosophie definieren, ihre Aufgabe bestimmen und zu lösen versuchen möge, — wesentlich ist ihr stets die Beschäftigung mit den allgemeinen Fragen der Welt- und Lebensanschauung, die schließlich jeden gebildeten Menschen angehen. Daher gehört die Kenntnis der Geschichte der Philosophie auch zu den unerläßlichen Bestandteilen der allgemeinen Bildung und gilt als solcher in der Literatur, im akademischen Unterricht usf. mit vollem Rechte. Mit dieser Zweckbestimmung aber verschiebt sich einigermaßen auch die Bedeutsamkeit des historischen Details: vieles, was begriffsgeschichtlich von Wichtigkeit ist, stößt in dieser Hinsicht auf kein Interesse und bleibt deshalb besser fort, um Ermüdung zu vermeiden; anderes dagegen, was für die Philosophie selbst von keinem Belang ist, eignet sich desto besser für die Anknüpfung an bekannte Vorstellungen und Interessen, und in dieser Hinsicht bietet namentlich der kulturhistorische und der biographische Hintergrund die erwünschte Möglichkeit zu einer farbigen Belebung des Ganzen. Jedenfalls verlangt auch diese Behandlungsweise eine zweckvolle Auswahl aus der riesigen Masse des ganzen historischen Materials, ohne sie jedoch ausdrücklich oder ausschließlich durch die Gesichtspunkte der systematischen Philosophie zu bestimmen.

Das sind also die drei Ziele, welche der Philosophiegeschichte gesetzt werden können: das historische, das allgemein literarische, das philosophische. Sie sind miteinander keineswegs unvereinbar. Wie sie vielmehr alle drei in dem

Wesen desselben Stoffs begründet sind, so kommen sie in der Gesamtheit der reichen philosophiegeschichtlichen Arbeit, auf die wir heute zurückblicken dürfen, alle drei zu ihrem Rechte, und wir haben Werke genug, in denen tatsächlich alle drei Interessen gleichmäßig ihre Befriedigung finden. Dazu gehören in erster Linie die großen monumentalen Schöpfungen wie Zellers Werk über die Philosophie der Griechen oder Kuno Fischers Geschichte der neueren Philosophie. Aber auch viele einzelne Behandlungen größerer oder kleinerer Zeitabschnitte besonderer Philosophen oder philosophischer Richtungen sind so gehalten, daß sie allen drei Gesichtspunkten gleichmäßig gerecht werden: es sei als anerkanntes Beispiel nur Langes Geschichte des Materialismus erwähnt. Im übrigen will dieser Bericht seinem Zwecke gemäß auf die Anführung und Charakteristik der einzelnen literarischen Erscheinungen grundsätzlich verzichten: er müßte sonst, angesichts der außerordentlich großen Zahl hervorragender Arbeiten, die das philosophiegeschichtliche Interesse des neunzehnten Jahrhunderts gezeitigt hat, entweder ins Ungeheuerliche anwachsen oder sich auf knappe, an dieser Stelle nicht zu begründende Urteile beschränken. Es werden deshalb am Schluß nur die bekannten Hauptwerke über den gesamten Stoff und seine einzelnen Teile aufgeführt werden: im übrigen weiß jeder, der diesen Dingen ein eingehenderes Studium zuwenden will, daß er sich über den literarischen Befund in dem trefflichen Werke von Überweg zu orientieren hat, dessen neue Auflagen von M. Heinze auf der Höhe der Zuverlässigkeit und Vollständigkeit erhalten werden.

Die vorwiegend historische Bearbeitung der Geschichte der Philosophie ist ihre wesentlich gelehrte Seite. Sie hat sich zunächst, der Lage der Sache gemäß, der antiken Philosophie zugewendet und hat daran bei dem vielfach zerrütteten und verschütteten Zustande der Überlieferung ein unerschöpfliches Feld ihrer Betätigung. Die Hauptsache wird hier immer die Auseinandersetzung mit dem Grundstock unserer Tradition, den Werken von Platon und Aristoteles, bleiben. Ihnen ist seit einem halben Jahrhundert eine schier unübersehbare Menge von Arbeit im großen wie im kleinen gewidmet worden; aber der stattliche Umfang sicherer Einsicht, der dabei gewonnen ist und glücklicherweise die im philosophischen Sinne wich-

tigsten Punkte betrifft, läßt um so deutlicher erkennen, daß bei einer Anzahl ebenfalls erheblicher Punkte wie bei vielen Einzelheiten unser Wissen über den Stand der Hypothese mit den jetzigen Mitteln nicht hinauskommen kann: und die Hoffnung auf deren Ergänzung scheint auch durch die Papyrusfunde nur in sehr geringem Maße in Erfüllung zu gehen. In neuerer Zeit hat die gelehrte Forschung sich, vielleicht nicht ohne Einfluß naturwissenschaftlicher Interessen, gern wieder den Vorsokratikern zugewendet, die zur Aufsuchung von Analogien zwischen antikem und modernem Denken besonders zu reizen scheinen: andererseits lenken die religionsgeschichtlichen Studien die Aufmerksamkeit auf die vielfach dunklen Bewegungen der alexandrinischen Philosophie. Die Anforderungen der Dogmengeschichte kommen hier auch der Philosophiegeschichte zugute, und das genauere Studium der Kirchenväter verspricht ihr auch für ältere Partien einen erfreulichen Ertrag.

Mit der Zeit hat sich die spezifisch gelehrte Bearbeitung des Stoffs auch der neueren Philosophie zugewendet, obwohl dafür das Bedürfnis danach nicht überall gleich zwingende Gründe darbot, wie bei der alten: das Wort von der Kantphilologie ist in aller Mund. Doch wird Niemand verkennen wollen, daß die gesteigerte Sorgfalt dieser Forschungen große Erfolge zu verzeichnen hat und daß durch die Vollständigkeit, die für das Material angestrebt wird, häufig genug die Linien des Bildes, das man vorher im allgemeinen besaß, nicht nur verfeinert, sondern auch ergänzt und korrigiert worden sind.

Das wertvollste Ergebnis solcher Studien aber sind die musterhaften Ausgaben, die wir von den Schriften, Briefen und eventuell Vorlesungen der großen Philosophen bekommen haben: die von Bacon und Spinoza mögen besonders hervorgehoben sein. Zum Teil ist es das Verdienst der Akademien, dafür gesorgt zu haben. So gibt die Berliner, wie sie es früher mit Aristoteles getan hat und mit der Sammlung seiner Kommentatoren fortsetzt, uns jetzt die Kantausgabe. Die Pariser Akademie ist mit der Sammlung der Briefe und Werke Descartes' schon fast bis zum Ende fortgeschritten. Für das Riesenwerk einer Leibnizausgabe ist eine gemeinsame Aktion mehrerer Akademien eingeleitet.

Am meisten rückständig ist die gelehrte Durcharbeitung

der mittelalterlichen Philosophie. Die in manchem Betracht wenig anziehende Form ihrer Literatur wirkte mit schwer weichenden Vorurteilen zusammen lange Zeit als Hindernis. Die Anfänge, die seinerzeit Victor Cousin mit Ausgaben und Untersuchungen veranlaßt hatte, waren bald ins Stocken gekommen: erst in neuerer Zeit sind sie in Deutschland erfolgreich wieder aufgenommen worden. Ungünstig wirkt es außerdem, daß durch Einflüsse, die mit der Wissenschaft nichts zu tun haben, das Interesse an dieser Literatur einseitig auf eine besondere Richtung, die thomistische, geleitet wird: nur so ist es zu erklären, daß es für die bedeutendsten Denker des Mittelalters, einen Duns Scotus und einen Occam, noch an jeder adäquaten monographischen Behandlung fehlt. Nicht minder bedauerlich ist die unvollkommene Kenntnis, die wir von der arabisch-jüdischen Philosophie immer noch besitzen: es bleibt der Wunsch bestehen, daß durch eine glückliche Fügung endlich ein Mann, in welchem sich philosophisches Verständnis mit der Kenntnis der Literatur der semitischen Völker verbände, eine Lebensarbeit daran setzte, mit der oberflächlichen Tradition, die wir darüber weiterschleppen, aufzuräumen und eine quellenmäßige Einsicht an ihre Stelle zu setzen. Bei der eminenten Bedeutung, die diese Literatur für die christliche Scholastik und Mystik des Mittelalters besitzt, wäre das viel wichtiger und förderlicher als die gelegentlich wiederholten Versuche, die Ansätze zu philosophischer Reflexion, die sich bei Indern und Chinesen finden, in die Gesamtgeschichte der Philosophie einzubeziehen.

Fehlt es so nicht an Lücken in der gelehrten Durchforschung der Geschichte der Philosophie, so hat doch im ganzen die redliche Arbeit des vorigen Jahrhunderts reiche, beinah überreiche Früchte getragen. Ein ungeheures Material ist aufgestapelt und kritisch durchgearbeitet. In dem von Zeller gegründeten „Archiv für Geschichte der Philosophie“ haben wir ein zentrales Organ für diese Studien. Schon ist es ausgeschlossen, daß ein einzelner die ganze Fülle dieses Stoffs je bis in alles Besondere hinein sich zu eigen mache, und auch der Gefahr der Verzettelung in wertlose Äußerlichkeiten sind wir nicht vollständig entgangen. Manchmal regt sich — wie vielleicht auch in anderen historischen Disziplinen — der Wunsch nach einer sicheren Methode zur Entlastung dieses riesig angeschwollenen Schulsacks. —

Solcher Gefahr ist diejenige Behandlung der Philosophiegeschichte nicht ausgesetzt, welche sich vorwiegend auf die Bedürfnisse der allgemeinen Bildung einrichtet, — eher der entgegengesetzten. Dieser unterliegen am ehesten die populären Darstellungen, welche die gesamte Geschichte der Philosophie so leicht und bündig wie möglich zugänglich zu machen suchen. Ihre Zahl ist Legion und mehrt sich jährlich. Sie haben ihr Publikum in eiligen Prüfungskandidaten, in Literaten und all denen, die mehr oder minder bequem auf der Bildungshöhe stehen wollen. Doch gibt es auch ernsthafte Bücher, die jene Aufgabe nicht bloß mit Geschick, sondern mit gründlicher Kenntnis und mit eindringendem Verständnis erfüllen und eignen wissenschaftlichen Wert besitzen. Selbständiger und erfreulich sind in dieser allgemeinverständlich gestimmten Literatur die Sonderdarstellungen einzelner Philosophen, Lehrsysteme, Zeitalter usw.: hier kann am besten aus ursprünglicher Vertrautheit mit einem begrenzten Stoff durch künstlerische Gestaltungskraft ein geschlossenes und eindrucksvolles Bild herausgearbeitet werden. Aus dieser Absicht, die auch bei den Engländern und den Franzosen ihre Ausführung gefunden hat, ist in Deutschland die Frommannsche Sammlung der „Klassiker der Philosophie“ hervorgegangen. —

Die vorwiegend philosophisch, das heißt systematisch orientierte Bearbeitung der Geschichte der Philosophie wirft sich gelegentlich auf einzelne Zeitabschnitte, in denen eine zusammenhängende Gruppe philosophischer Probleme im Vordergrund des Interesses steht und eine wesentlich sachlich bedingte Begriffsentwicklung hervorruft, — oder sie wendet sich gern der vergleichenden Betrachtung philosophischer Systeme zu, um durch deren Übereinstimmung und Verschiedenheit charakteristische Beziehungen sachlicher Art zu beleuchten: aber weitaus am wichtigsten ist für diese systematische Auffassungsweise doch immer die Gesamtheit des historischen Verlaufs; denn nur in ihr liegen auch die Ansatzpunkte für eine umfassende und in sich abgeschlossene Ausbildung der Philosophie selbst.

Allein diese Behandlungsart der Gesamtgeschichte der Philosophie ist wiederum einer Gefahr ausgesetzt. Sie besteht, wie oben schon berührt, darin, daß der Verfasser seine eigene philosophische Ansicht nicht nur der Auswahl, Gruppierung

und sachlichen Verbindung des Materials, sondern auch der Beurteilung der von ihm dargestellten Lehren zugrunde legt. So haben wir Geschichten der Philosophie vom Kantischen, vom Schellingschen, vom Herbartischen, vom positivistischen „Standpunkte" erlebt. Je ausgesprochener und schärfer dabei die maßgebende Meinung ist, um so parteiischer, ungerechter und unbrauchbarer wird die geschichtliche Darstellung als solche. Das verstößt gegen die fundamentale Forderung, daß der Historiker zwar seinen Stoff nach Wertbeziehungen auszuwählen, zu ordnen und zu verstehen hat, sich aber jeder positiven oder negativen Wertung so viel als menschenmöglich enthalten soll.

Die philosophische Bearbeitung der Geschichte der Philosophie darf daher kein fertiges philosophisches System als Prinzip der Beurteilung voraussetzen, wenn sie sich nicht der wissenschaftlichen Allgemeingültigkeit ihrer Auffassung begeben will. Statt dessen bleibt ihr nur übrig, mit strenger empirisch historischer Wahrhaftigkeit den Wegen nachzugehen, auf denen die immer wiederkehrenden und zuletzt jedes ernste Menschenleben bewegenden Probleme der Philosophie zu den verschiedenen Zeiten aus den allgemeinen und den individuellen Gedanken heraus bei den selbständigen Denkern zu bewußter Erfassung gelangt sind, und die mannigfachen Begriffe zu verstehen, die sich, je nach den geschichtlichen Voraussetzungen, zur Lösung dieser Probleme ergeben haben. Eine solche Geschichte der Philosophie ist also notwendig eine Geschichte der Probleme und der Begriffe. Indem sie das geschichtliche Material in dieser Weise gestaltet, legt sie es der Philosophie selbst bereit, um in der Formung ihrer Probleme und ihrer Begriffe das nur historisch Geltende der Veranlassungen und Vermittlungen von dem an sich Geltenden der Vernunftwahrheit abzulösen und von dem Zeitlichen zu dem Ewigen vorzudringen.

Literatur.

(Vgl. S. 549.)

Überweg, Fr., Grundriß der Geschichte der Philosophie. 4 Bde. 9. Aufl., bearbeitet von M. Heinze. 1903—1905.

Hegel, G. W., Vorlesungen über Geschichte der Philosophie. Ges. Werke. Bd. 13—15.
Erdmann, J. E., Grundriß der Geschichte der Philosophie. 2 Bde. 4. Aufl., bearbeitet von B. Erdmann. 1896.
Windelband, W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 4. Aufl. 1907.
Eucken, R., Die Lebensanschauungen der großen Denker. 5. Aufl. 1904.

Prantl, C., Geschichte der Logik im Abendlande. 4 Bde. 1870.
Janet, P., Histoire de la philosophie morale et politique. 1858.
Zimmermann, R., Geschichte der Ästhetik. 1858.
Lange, Alb., Geschichte des Materialismus. 6. Aufl. 1898.

Brandis, Chr. Aug., Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche. 2 Bde. 1862—1864.
Zeller, E., Die Philosophie der Griechen. 5 Bde. 3. bis 5. Aufl. 1882—1904.

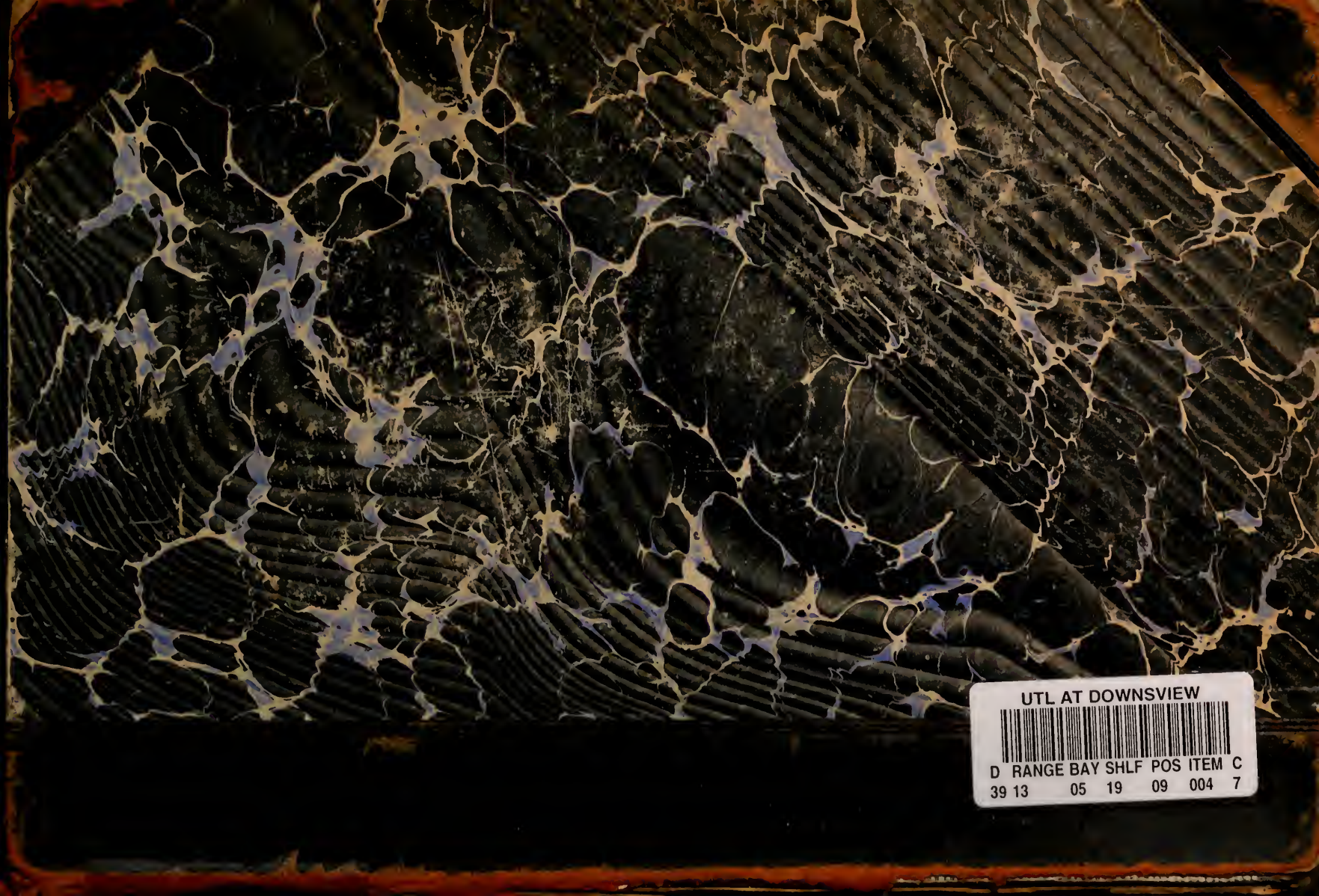
Huber, J., Die Philosophie der Kirchenväter. 1859.
Kaulich, W., Geschichte der scholastischen Philosophie. 1 Bd. 1863.
Haurćau, B., Histoire de la philosophie scolastique. 2 Tle. 1872—1880.
Wulf, M. de, Histoire de la philosophie médiévale. 1900.

Erdmann, J. E., Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. 6 Bde. 1834—1853.
Ulrici, H., Geschichte und Kritik der Prinzipien der neueren Philosophie. 2 Bde. 1845.
Fischer, Kuno, Geschichte der neueren Philosophie; Jubiläumsausgabe. 10 Bde. 1897—1904.
Windelband, W., Geschichte der neueren Philosophie. 2 Bde. 4. Aufl. 1907.
Höffding, Har., Geschichte der neueren Philosophie; deutsch in 2 Bdn. 1894—1896.
Zeller, E., Geschichte der deutschen Philosophie. 2. Aufl. 1875.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED



UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 05 19 09 004 7